Arthur
Schopenhauer



El mundo como voluntad y representación I

Traducción,
introducción y notas
de Pilar López de Santa María

CLÁSICOS DE LA CULTURA

EDITORIAL TROTTA

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Pilar López de Santa María

1. *Un nuevo sistema filosófico*

El 28 de marzo de 1818 Schopenhauer escribe una carta al editor Brockhaus de Leipzig. En ella le propone la publicación de su manuscrito titulado *El mundo como voluntad y representación*. En esa fecha Schopenhauer acaba de cumplir treinta años y es un perfecto desconocido; pues, aunque no se trata de su primera publicación, las dos anteriores han pasado prácticamente desapercibidas. Ello no obsta para que presente su obra al editor en unos términos que pocos autores consagrados se atreverían a emplear:

> Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre. Estoy firmemente convencido de que el libro en el que he realizado el arduo trabajo de comunicarlos a los demás será uno de aquellos que luego se convierten en fuente y ocasión de un centenar de otros libros[1].

Las palabras de Schopenhauer fueron, ciertamente, proféticas pero a muy largo plazo. Brockhaus tuvo que arrepentirse en reiteradas ocasiones de haber publicado el libro, que apareció en diciembre de ese mismo año con fecha de 1819, como se volvería a arre-

1. Carta a Brockhaus, 28.3.1818, en C. Gebhardt (ed.), *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, vol. I, p. 221, Piper, München, 1929 (se cita *BW*).

pentir de publicar la segunda edición, ya que tanto una como otra fueron un fracaso en ventas[2]. Según el contrato se editarían no más de 800 ejemplares; el autor recibiría un ducado por cada pliego (en total, 40) más diez ejemplares de la obra impresa[3]. La obra constaba de cuatro libros en los que se trataba alternativamente el mundo como representación y el mundo como voluntad desde diferentes puntos de vista. De este modo, el primer libro presentaba una teoría del conocimiento; el segundo, una metafísica; el tercero, una teoría estética; y el cuarto, una ética. A los cuatro libros se añadía un amplio Apéndice sobre la filosofía kantiana. En la segunda edición, aparecida en 1844, la obra duplicó sus páginas, al incorporarle Schopenhauer un segundo volumen de Complementos a los cuatro libros.

Pese a la considerable magnitud de su obra escrita, se ha dicho, y con razón, que Schopenhauer fue autor de un solo libro[4]. Ese libro es precisamente el que aquí se nos presenta. Todas sus restantes obras son prolegómenos, ampliaciones o desarrollos de los pensamientos contenidos en *El mundo como voluntad y representación*, y constituyen en muchos casos un requisito para comprenderlos, tal y como él mismo lo expresa ya desde el Prólogo a la primera edición y en las posteriores reelaboraciones de su obra maestra.

Pero, además, ese libro único lo es a su vez de un solo pensamiento[5]; un pensamiento, no obstante, lo suficientemente fructífero como para llenar miles de páginas sin excesivas reiteraciones y fundar todo un sistema filosófico que nos permita comprender el «qué» del mundo. Aunque admite muchas y muy diversas expresiones, en su fórmula más breve el pensamiento único reza así: «El mundo es el autoconocimiento de la voluntad»[6]. Así como el racionalismo moderno tuvo su origen en la intuición cartesiana del método, el irracionalismo contemporáneo nace del descubrimiento de la voluntad como cosa en sí. Ese descubrimiento de la juventud acompañará las reflexiones filosóficas de Schopenhauer durante el

2. Sobre la historia de las primeras ediciones de *El mundo* y las relaciones de Schopenhauer con Brockhaus, véase la Introducción a la traducción castellana del segundo volumen de esta misma obra (*Complementos*), Trotta, Madrid, 2003.

3. Cf. *BW*, pp. 227-228.

4. Cf. B. Magge, *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 30.

5. Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, VII [p. 31 de la presente traducción]. Las obras de Schopenhauer se citan por la edición de A. Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Mannheim, 1988. La referencia a las páginas de la presente traducción, ya sea a este primer volumen, ya al segundo, figuran a continuación entre corchetes.

6. *Die Welt...* I, p. 485 [p. 473].

resto de su vida haciendo de su obra una totalidad sistemática y concebida desde el primer momento como definitiva. El pensamiento único es la clave que nos permite descifrar «el enigma del mundo»: con él nos adentramos en la verdad de las cosas, en el mundo de las esencias más allá de las apariencias. De su mano podemos comprender la naturaleza y el espíritu, la vida y la muerte, el arte y la ética. Encontraremos peculiares y a veces agudas explicaciones sobre cuestiones tales como la risa, la sexualidad o por qué Laocoonte no grita. Pero sobre todo podremos comprender —que no justificar— el porqué del sufrimiento y la maldad humanas, de la miseria y la injusticia que llenan el mundo: podremos, en fin, comprender el sentido de una existencia que es, de principio a fin, un sinsentido.

2. *Pensar desde el dolor*

La filosofía de Schopenhauer se encuentra vinculada desde un primer momento con el problema de la negatividad: el dolor del mundo, la miseria de la existencia y todo lo que en general cabe dentro del concepto de lo negativo, son el tema y el punto de arranque de su filosofía. Así lo expresó de manera rotunda en una visita a Wieland en abril de 1811. Cuando este le desaconsejó que estudiara filosofía, ya que «no era una materia sólida», Schopenhauer le contestó: «La vida es un asunto desagradable: he decidido pasarla reflexionando sobre ella». Después de oír sus argumentaciones, Wieland concluyó: «Ahora pienso que ha elegido usted bien, joven, ahora entiendo su naturaleza; quédese en la filosofía»[7].

Un espíritu que él mismo define como melancólico y su madre caracteriza en diversas ocasiones como «aficionado a cavilar sobre la miseria del ser humano»; la experiencia del sufrimiento desde una edad temprana, debido sobre todo a la falta de cariño materno y a la muerte prematura de su padre en circunstancias inciertas; el conocimiento directo de las peores miserias y tormentos durante su largo viaje por Europa, de cuyo impacto dan fe sus anotaciones en los diarios de viaje; y, finalmente, su formación intelectual temprana en el espíritu del pietismo y la influencia de Mathias Claudius: todos esos factores constituyen el caldo de cultivo de una filosofía

7. A. Schopenhauer, *Gespräche*, ed. de A. Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1971, p. 22.

que arranca en tono menor[8]. En su origen se encuentra el lamento ante la miseria de la existencia y la omnipresencia del mal. El «enigma del mundo» es en él al mismo tiempo el enigma del mal, porque ambos son una misma cosa. La originaria pregunta de la filosofía «¿Por qué el ser y no la nada?» se convierte en Schopenhauer en la pregunta sobre «lo que no debería ser», una expresión esta que aparece reiteradamente en los manuscritos de juventud. El ser es, en efecto, problemático, pero sobre todo por lo que lleva de no-ser, de negatividad.

Schopenhauer es en muchos aspectos el primer filósofo contemporáneo; su reflexión abre el camino a nuevos modos de filosofar como los de Nietzsche y Wittgenstein, además de dejar una importante huella en la música y la literatura posteriores: es el caso, por citar solo a algunos, de Wagner, Thomas Mann y Borges[9]. Pero es, además, el primero en romper con muchos de los planteamientos fundamentales de la época moderna, empezando por el racionalismo y el optimismo parejo a él. Desde su perspectiva histórica, puede ver ya lo que ha dado de sí una razón omnipotente que todo lo justifica y para la que todo está bien como está. Quedan atrás las ideas de una razón capaz de conocerlo todo con un buen método (Descartes), de un progreso indefinido del género humano (Ilustración) y de un mundo que es el mejor de los posibles (Leibniz). Incluso quedan atrás para él los intentos de su contemporáneo y principal enemigo, Hegel, esforzándose aún por demostrar que «Todo lo racional es real y todo lo real es racional». Porque para Schopenhauer no es verdad ni lo uno ni lo otro: ni lo racional es real, porque el mundo de la razón es un mundo de sueños y de engaño, ni lo real es racional, porque el verdadero ser de las cosas es una voluntad irracional y ciega. Es el momento de ocuparse de lo que la filosofía anterior soslayó o menospreció por considerarlo inexistente o accesorio: el sufrimiento y la maldad, la contradicción y la injusticia, la enfermedad y la muerte; en suma, el mal. Es hora de explicar el porqué de este «valle de lágrimas» que es la existencia humana. Y la respuesta de Schopenhauer no será precisamente consoladora, ya que para él no cabe otro consuelo que la verdad[10]. La negatividad —reza su respuesta— no es un accidente de la

8. Cf. *Die Welt...* II, p. 190 [p. 210].

9. Cf. sobre esto B. Magge, *op. cit.*, apéndices VI y VII.

10. En *Parerga und Paralipomena* II, p. 319, dice Schopenhauer: «Mi filosofía no es consoladora porque digo la verdad, pero la gente quiere oír que Dios el Señor lo ha hecho todo bien. Que vayan a la iglesia y dejen a los filósofos en paz».

historia sino algo que está inscrito en el origen mismo de toda existencia, en una realidad originaria (la voluntad) que lleva en su seno la escisión y la carencia.

3. *La obra de Maya*

Schopenhauer es, como bien sabemos, deudor de la filosofía de Kant, de la que se considera heredero legítimo, si bien en muchos aspectos se erige en uno de sus más feroces críticos. De hecho, entre los requisitos que formula para comprender *El mundo* se encuentra el conocimiento de la obra crítica kantiana. El importante papel que juega Kant en su propio pensamiento, en particular en su teoría del conocimiento, hizo que Schopenhauer redactara un Apéndice dedicado a la crítica de la filosofía kantiana, que fue introducido ya en la primera edición, si bien en la segunda recibió considerables modificaciones. El Apéndice ocupa una considerable extensión (142 páginas de las 633 totales del volumen) y Schopenhauer recomienda comenzar por su lectura para comprender mejor el resto de la obra y en particular el primer libro. El análisis de la obra kantiana se centra aquí en la teoría del conocimiento. De ella, solamente la Estética transcendental sale indemne de las críticas de Schopenhauer, mientras que la Lógica transcendental es, salvo en puntos concretos, objeto de una enmienda a la totalidad por considerarla plagada de contradicciones y confusiones, entre las que destaca una especialmente perniciosa: la total confusión por parte de Kant entre el conocimiento intuitivo y el abstracto. También la ética, la teoría del derecho y la *Crítica del juicio* kantianas son objeto de crítica en este Apéndice, si bien la primera encuentra un examen mucho más detallado en el escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*[11], cuya primera mitad está dedicada a poner de manifiesto las luces y sombras de la teoría kantiana de la razón práctica: entre las primeras, la distinción entre el carácter empírico e inteligible, y la doctrina de la coexistencia entre necesidad natural y libertad transcendental; entre las segundas, el racionalismo ético kantiano y la idea de un deber incondicionado que funda una ética de deberes.

En verdad, Schopenhauer toma de Kant mucho menos de lo que deja, pero a lo que toma le da un puesto sumamente relevante

11. Cf. «Über die Grundlage der Moral», en *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pp. 117-179 (trad. cast., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, ²2002, pp. 145-206).

en su filosofía. De hecho, el primer elemento kantiano que asume preside toda su concepción de la realidad: se trata del idealismo transcendental con su distinción de fenómeno y cosa en sí, distinción que en él se traduce, como indica el propio título de la presente obra, en la dualidad de voluntad y representación: dualidad, que no dualismo, ya que voluntad y representación no son dos realidades distintas sino dos caras complementarias e inseparables de un mismo ser: el mundo.

«El mundo es mi representación» es la frase con que Schopenhauer compendia el idealismo kantiano (del Kant de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, no el de la segunda, que en su intento de evitar el idealismo rotundo echó a perder una obra maestra de todos los tiempos). Con ella se expresa el carácter puramente relativo del mundo del conocimiento y la consiguiente exclusión de todo planteamiento realista: todo en él se reduce a ser objeto para un sujeto, ese «ojo del mundo» que todo lo conoce y de nada es conocido.

Pero es propio de todo gran pensador que incluso los elementos tomados de otros reciban su peculiar impronta para adaptarse a un esquema de pensamiento original. Eso es lo que ocurre con el idealismo y en particular con el concepto de fenómeno. Pues aunque Schopenhauer toma el idealismo directamente de Kant, lo vincula con el platonismo y la antigua sabiduría hindú, asumiendo al mismo tiempo la connotación peyorativa que tiene el mundo sensible en estos últimos. Para Kant el fenómeno era el modo en que los objetos nos son dados; en Schopenhauer, el modo en que se nos oculta la verdadera realidad de las cosas. Eso se encuentra ya implícito en la misma distinción de fenómeno y cosa en sí: si hay que distinguirlos, es porque son distintos. Tanto la forma general de la representación —la división de sujeto y objeto— como las formas del objeto —espacio, tiempo y causalidad— son para Schopenhauer, como fueron para Kant las intuiciones puras y las categorías, las condiciones de toda representación objetiva. Pero también suponen, por su origen subjetivo, una alteración de lo así conocido —en el caso de Schopenhauer, la voluntad— que ha de asumir unas formas que le son extrañas para darse a conocer. Así pues, el fenómeno no es, en contra de lo que reza su etimología, la manifestación de la realidad sino más bien su encubrimiento.

De este modo, a la inconsistencia del mundo real, en cuanto mera representación de una conciencia, se añade su carácter engañoso. Para expresarlo Schopenhauer recurre a dos comparaciones favoritas: la vida como un sueño, una idea recurrente en muchos

clásicos de todos los tiempos, y el «velo de Maya», una metáfora tomada de la sabiduría hindú: «el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea»[12]. Él mismo aporta también su propia comparación: la vida y el sueño son hojas de un mismo libro[13].

Lo que vale del espacio, el tiempo y la causalidad se aplica también a su expresión común: el principio de razón suficiente. Un principio que rige necesariamente el enlace de todas nuestras representaciones pero que es también *a priori*, y por consiguiente, carente de validez respecto de las cosas en sí mismas. Mas el principio de razón es el fundamento de toda racionalidad: al exigir la existencia de una razón (*Grund*) para todo cambio, hace la realidad asequible a nuestra razón (*Vernunft*). Expulsarlo del orden mismo de las cosas significa —como así ocurre en Schopenhauer— privar a lo real de toda racionalidad: lo real no es racional; lo racional es nuestro modo de conocerlo.

La inconsistencia y el carácter engañoso no son, sin embargo, los únicos «defectos» de los que adolece el mundo de la representación. A estos se añade, además, su radical insuficiencia. Ciertamente, el conocimiento nos presenta la visión onírica de un mundo perfectamente ordenado en el que todo tiene su lugar en el espacio y el tiempo, y encuentra su porqué y su para qué. A la ciencia y al modo de conocimiento ordinario esa visión les basta. Pero la conciencia filosófica se percata pronto de su insuficiencia; de que la explicación guiada por el principio de razón encuentra un límite en el que ya no caben más razones y la cuestión del porqué se convierte en una pregunta por el «qué», por el supuesto inexplicado de toda explicación: la cosa en sí. Pero a esas alturas se han terminado ya los recursos del conocimiento y la razón ha de guardar silencio: y entonces le toca el turno a la voluntad.

4. *La puerta trasera*

La representación se nos aparece como la cara exterior del mundo. Desde ella el mundo se presenta como un espejismo y un sueño inconsistente, como una cáscara sin núcleo. Pero si no queremos quedarnos ahí sino intentar acceder al interior de las cosas, si

12. *Die Welt...* I, p. 9 [p. 56].
13. Cf. *Die Welt...* I, p. 21 [p. 66].

buscamos el significado metafísico del mundo que está más allá del físico, hemos de instalarnos en un punto de vista distinto de la representación. Desde fuera —desde la representación— nunca avanzaremos en la comprensión de la esencia de las cosas. Ese fue el error de Descartes: pensar que desde el *ego cogito* podría construir todo un mundo más allá de su conciencia. Porque no encontramos dentro de esta ningún dato que nos remita con seguridad a una existencia fuera de ella, y mucho menos a la naturaleza de esa presunta existencia. Es más: desde el pensamiento no podemos ni siquiera acceder a nosotros mismos. Así lo demostró Kant en su Paralogismo de la razón pura y así lo expresa, en un lenguaje más sencillo, Schopenhauer: «El yo representante, el sujeto del conocer, nunca puede convertirse en representación u objeto, ya que, en cuanto correlato necesario de todas las representaciones, es condición de las mismas [...] No hay, pues, un *conocer del conocer*»[14]. En eso también erró Descartes: en considerar que la del yo pensante es la representación primera y más evidente. Por el contrario, el pensamiento puro nunca nos puede dar noticia del yo que piensa; pues el «ojo del mundo», tal y como señala Wittgenstein, queda fuera del campo visual y se reduce a un punto inextenso[15].

Pero el hecho es que, para bien o para mal (según se ve más adelante, más para mal que para bien), somos algo más que seres pensantes: somos individuos, seres naturales arraigados en este mundo en virtud de nuestra índole corporal. Y es precisamente ese cuerpo, objeto inmediato de la representación, lo que nos proporciona la «puerta trasera» que nos permite superar la exterioridad de la representación y acceder al en sí de nuestro propio fenómeno y del mundo. A diferencia de los demás objetos, que solo conocemos desde fuera, conocemos nuestro propio cuerpo también desde dentro: desde esa vía interna cada cual percibe la estricta identidad que existe entre los movimientos de su cuerpo y los actos de su voluntad.

Ciertamente, esa doble experiencia privilegiada no nos proporciona en principio más que una doble serie fenoménica que se corresponde, respectivamente, con la primera y cuarta clase de representaciones establecidas en el tratado sobre el principio de razón. Desde ese punto de vista, seguimos sin salir del dominio de la

14. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 141 [trad. cast., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid, 1981, p. 203].

15. Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.633-5.6331 y 5.64.

representación. Pero aquí se nos revela también algo más; y algo tan importante como para que Schopenhauer lo denomine «el milagro κατ' ἐξοχήν» y la verdad filosófica por antonomasia: se nos revela la identidad del sujeto que conoce y el sujeto que quiere y, con ella, nuestro propio ser, que de rechazo nos dará la clave acerca del ser del mundo. Pues el cuerpo es el elemento mediador que hace posible la autoconciencia del sujeto y a la vez le manifiesta su naturaleza esencial. Aquel sujeto cognoscente que en cuanto tal no es cognoscible ni para sí mismo se conoce siempre como cuerpo y, en virtud de aquella experiencia interna, conoce su cuerpo como voluntad. La voluntad es, pues, el objeto de la autoconciencia del sujeto pensante: «El sujeto se conoce a sí mismo sólo como *volente*, no como cognoscente [...] Lo conocido en nosotros como tal no es lo cognoscente sino lo volente, el sujeto del querer, la voluntad»[16]. De este modo, y al igual que rompió con el racionalismo y el optimismo modernos, Schopenhauer rompe también aquí con la tradición moderna de la filosofía de la conciencia. Su reivindicación del cuerpo representa un hito en la historia del pensamiento y sienta las bases de una filosofía de la corporalidad que encontrará importantes desarrollos posteriores. Con él se abandona el mundo de las conciencias puras, las *res cogitantes* cartesianas de las que el cuerpo no pasaba de ser un apéndice más o menos molesto, para entrar en una nueva consideración que otorga al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad.

Una vez que se nos ha revelado el en sí de nuestro propio ser, solo quedan para Schopenhauer dos posibilidades: o bien pensar que el resto del mundo no es más que representación y quedarnos en un egoísmo teórico, con todos los absurdos que ello conlleva; o bien suponer que los demás fenómenos de la naturaleza que tan semejantes al nuestro se nos aparecen tienen idéntica esencia. Y así, con la misma razón con que afirmamos «el mundo es mi representación» podemos también afirmar «el mundo es mi voluntad». Así pues, en el principio no era el *lógos* sino la voluntad. Ella es la realidad originaria, la cosa en sí idéntica que se manifiesta en todos los seres y fuerzas de la naturaleza, desde la gravedad que hace caer la piedra hasta el carácter que determina las voliciones del hombre ante unos motivos dados. Cada uno de los seres naturales, cada uno de sus impulsos, acciones y afecciones, representan la concreción individual de una voluntad de vivir absoluta e ilimitada. La afirma-

16. *Über die vierfache...*, pp. 141 y 142 (trad. cit., pp. 203 y 205).

ción de la vida, el afán por mantenerse en la existencia, constituye la esencia íntima de todos los seres y, por ello, un *prius* del intelecto ante el que no cabe plantear un porqué.

No comprende a Schopenhauer quien le acusa de antropomorfismo por considerar la voluntad como cosa en sí. Él no está en ningún modo extrapolando la voluntad humana a toda la naturaleza ni pretendiendo que todos los seres quieren del mismo modo que quiere el hombre. La adopción del término «voluntad» quizás no sea muy acertada, pero se debe —así lo puntualiza— a que ese es el modo en que la cosa en sí se nos manifiesta de forma inmediata en nuestro propio ser. Las fuerzas naturales no son, pues, formas o manifestaciones de la voluntad humana: tanto unas como otra son objetivaciones de un núcleo íntimo del ser al que llamamos voluntad, como podríamos haberlo denominado gravedad si esta hubiera sido la forma primaria en que se nos revelara. No hay, por lo tanto, un antropomorfismo de la naturaleza en Schopenhauer sino más bien un naturalismo del hombre, al que se atribuye una identidad esencial con el resto de los seres.

Tampoco comprende a nuestro autor quien piense que su sistema postula más o menos *a priori* una voluntad de la que luego infiere por las buenas o por las malas la totalidad del mundo natural. Muy al contrario, Schopenhauer no busca *deducir* sino *interpretar* el mundo: su filosofía no parte de la cosa en sí sino del fenómeno, se instala en el terreno inmediato de la experiencia para buscar su significado metafísico, significado que descubre, acertada o equivocadamente, en la voluntad. El curso de su pensamiento va, pues, de la naturaleza a la voluntad, de la manifestación a la esencia. E invertir ese curso supone traicionar el espíritu de su filosofía.

La voluntad de vivir se afirma en todos los seres existentes. Pero la afirmación de la voluntad es afirmación de la negatividad, la escisión y la carencia que lleva en su seno y que no se aminoran en su objetivación fenoménica sino más bien se multiplican, dando lugar a una vida que es en esencia dolor. El querer y su satisfacción o, en otras palabras, el sufrimiento y el tedio, son los dos extremos entre los que oscila el péndulo de la vida. Mientras queremos, sufrimos por la carencia que ese sufrimiento supone; cuando el querer es satisfecho, surge algo peor que el sufrimiento: el aburrimiento, que nos hace sentir el vacío de la voluntad desocupada. Pero la rueda de Ixión nunca se detiene: pronto aparecerá un nuevo deseo con un nuevo dolor, y su satisfacción volverá a mostrarse vana para calmar la sed de la voluntad; una voluntad que nunca encuentra un objeto que satisfaga su querer, porque en realidad no

quiere nada y en el mundo fenoménico se limita a aparentar un querer. El dolor del mundo no es en último término sino la manifestación del absurdo de una voluntad que es incapaz de querer[17].

Por si eso fuera poco, a nuestra índole esencial se añaden las condiciones fenoménicas que constituyen una nueva fuente de dolor. Pues si en esencia somos un absoluto —la voluntad y toda la voluntad—, al mismo tiempo somos individuos que, cegados por el velo de Maya, pretendemos afirmarnos en nuestra propia individualidad aun a costa del aniquilamiento del resto del universo. De ahí surge un estado de hostilidad universal en el que todos somos verdugos y víctimas; porque todos causamos daño a otros y lo sufrimos de los demás, y porque todos somos una misma voluntad. No obstante, y a pesar de todo el sufrimiento de nuestra existencia, nos aferramos a ella y nos estremecemos ante la perspectiva de una muerte que en todo caso ha de llegar; pues le pertenecemos por el hecho de haber nacido, y ella no hace más que jugar con su presa antes de devorarla[18].

5. *El espejo del mundo*

La liberación de la voluntad de vivir, fuente de todo dolor, encuentra en Schopenhauer dos vías: una puramente contemplativa (el arte) y otra de carácter práctico (la ética y la ascética). Pero no nos engañemos: no vamos a encontrar aquí recetas para una vida feliz: en primer lugar, porque «vida» y «feliz» son aquí conceptos contradictorios; y además, porque no hay recetas para ser un genio ni para ser santo. Tanto lo uno como lo otro proceden de un conocimiento; pero de un conocimiento inmediato e imposible de transmitir en palabras. En la ética y la estética abandonamos el dominio de la razón y entramos en el terreno de lo místico: aquí no caben ya las explicaciones sino solamente la descripción de su manifestación en el fenómeno.

Además del mundo de la representación y el de la voluntad, hay un tercer mundo; un mundo que parece llevarse la mejor parte, ya que no está afectado ni por las contradicciones internas de la cosa en sí ni por el sufrimiento inherente al mundo de la vida: se trata de las ideas platónicas, las objetivaciones inmediatas de la voluntad,

17. Cf. C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurd*, P.U.F., Paris, 1967, p. 106.
18. Cf. *Die Welt...* I, p. 367 [p. 369].

que determinan la escala de los seres naturales. Esas ideas eternas e inmóviles constituyen el objeto de la contemplación estética. En ella el sujeto puro del conocimiento, aquel ojo del mundo que se presentaba como soporte de la representación, se convierte ahora en su espejo. Desgajado momentáneamente de su condición de individuo, ya no se pregunta por el cómo, el cuándo, el porqué y el para qué. Su modo de conocer se ha desvinculado del principio de razón y se dirige en exclusiva al qué. El genio busca así lo mismo que el filósofo, pero por una vía y medios distintos: su conocimiento no es discursivo sino intuitivo, y no se materializa en conceptos abstractos sino en una obra de arte. Él es capaz de ver en lo particular lo universal, en lo efímero lo eterno, en el individuo la idea, y de transmitir luego ese conocimiento de forma indirecta a través de su obra. Y al transmitirlo, ese benefactor de la humanidad nos comunica también algo del remanso de paz que ha conocido el mundo de las ideas: en él no hay dolor porque la voluntad se ha adormecido por un instante dejando el paso a la pura representación.

En correspondencia con la escala de la naturaleza, la teoría del arte de Schopenhauer va recorriendo la gradación de las ideas en sentido ascendente adjudicando a cada una de las bellas artes la contemplación de una idea. En el nivel inferior, la arquitectura como arte bello nos presenta la idea de la materia bruta y las fuerzas básicas de la naturaleza en el perpetuo conflicto entre gravedad y rigidez. Pasando por artes como la conducción de agua, la jardinería, la pintura paisajística y la pintura y escultura animal, en las que se presentan las ideas de la naturaleza vegetal y animal, se desemboca en las artes que tienen como objetivo específico la idea del hombre. Estas son la pintura histórica, la escultura y, por encima de ellas, la poesía. La concepción schopenhaueriana de la poesía, que tanta resonancia encontrará después en la obra de Borges, nos la presenta como una auténtica sabiduría acerca del hombre y al poeta como un ser humano anónimo y universal: «El poeta es el hombre universal: todo lo que ha conmovido el corazón de algún hombre, lo que en alguna situación la naturaleza humana ha dado de sí, lo que en algún lugar habita y se gesta en un corazón humano, es su tema y su materia; como también todo el resto de la naturaleza»[19]. La verdad del hombre no la expresa la historia sino la poesía. La historia narra solo los acontecimientos y se queda siempre anclada

19. Cf. *Die Welt*... I, p. 294 [p. 305].

en la superficialidad del fenómeno. La poesía, en cambio, narra lo que nunca envejece porque nunca sucedió[20].

La verdad de la poesía encuentra su expresión máxima en su género superior: la tragedia. En ella se nos presenta en toda su crudeza el terrible espectáculo de la existencia humana, la más dolorosa de todas, con el triunfo de la maldad, el azar y el error. La tragedia expresa el conflicto interno de una voluntad que se devora a sí misma a través de sus fenómenos y que se sustrae a toda racionalidad y toda lógica. Y expresa, sobre todo, el carácter de culpa que tiene nuestra existencia y que solo se puede expiar con el sufrimiento y la muerte: «El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma»[21].

La tragedia culmina la representación de las ideas eternas pero no la escala de las artes. Por encima de ella hay otro arte que ocupa un puesto aparte, ya que no representa ideas sino la voluntad misma: la música. Es comprensible que en un sistema eminentemente irracionalista, el puesto supremo en la jerarquía de las artes no lo ocupe un arte del *lógos* sino del sentimiento. Antes lo vimos: cuando la razón calla, habla la voluntad. Pues bien: la voluntad habla el lenguaje de la pasión y del sentimiento, un lenguaje indescifrable para la razón pero universalmente comprensible: «El compositor revela la esencia íntima del mundo y expresa la más honda sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende»[22]. En esa sabiduría encontraríamos, si pudiéramos expresarla en conceptos, la verdadera metafísica. Pues la música no expresa ya una idea sino que representa la vida, la voluntad misma en sus distintos grados de objetivación, la «sinfonía de la naturaleza» que aúna perfectamente todos sus elementos, desde el bajo fundamental —las fuerzas inferiores de la naturaleza— hasta la melodía —el hombre—, erigiéndose así en un mundo paralelo al de los fenómenos.

La belleza de las cosas no desmiente en modo alguno el pesimismo schopenhaueriano: pues una cosa es verlas y otra serlas[23]. Pero sí se puede al menos atisbar en la teoría estética de Schopenhauer una cierta atenuación de su concepción trágica de la vida, en la

20. Cf. *Die Welt*... I, p. 291 [p. 302].
21. *Die Welt*... I, pp. 300-301 [pp. 309].
22. *Die Welt*...I, p. 307 [316].
23. Cf. *Der handschriftliche Nachlaß*, III, ed. de A. Hübscher, DTV, München, 1985, p. 172.

medida en que el arte ostenta en él una virtud catártica que de alguna manera redime la perversión originaria de la realidad y nos permite verle «su lado bueno» y liberarnos momentáneamente del sufrimiento sin desembocar en la nada. No ocurre así, en cambio, en la otra vía de liberación de la voluntad, en la que el conocimiento de la verdadera realidad de las cosas presenta su lado más terrible y solo puede provocar espanto.

6. *La superación del mundo*

El arte ofrece una liberación momentánea del dolor en cuanto nos permite evadirnos de la servidumbre de la voluntad. Pero no es una solución definitiva ni radical. Si el mal no es un accidente de la historia, si el sufrimiento está enraizado en el origen mismo de la existencia, está claro que la única vía para liberarse definitivamente de él será atacar directamente su causa: la voluntad misma. El intento de cambiar los acontecimientos en la búsqueda de un mundo feliz será siempre vano. Pues, aparte de que no podremos nunca alterarlos porque pertenecen a una cadena de causas regidas por una necesidad férrea, los acontecimientos son puramente exteriores y no afectan a la esencia de las cosas. Por mucho que intentemos aliviar los síntomas, la gangrena sigue estando ahí y terminará por manifestarse en todo el hedor de su putrefacción: al final hay que extirpar.

Por otra parte, el mal no es más que la otra cara de la maldad, y el que causa el dolor y quien lo sufre se distinguen solo en el fenómeno, no en sí mismos. Igual que nacen juntos, juntos deberán también desaparecer. Así pues, la liberación del dolor habrá de pasar necesariamente por una ética y la redención del mal irá unida a una purificación del espíritu. Vimos antes cómo al dolor esencial de una voluntad perpetuamente insatisfecha se añadían las condiciones fenoménicas como fuente ulterior del sufrimiento. Del mismo modo, a la perversión originaria de una voluntad que, como Schopenhauer repite insistentemente, «no debería ser», se suma el velo de Maya como fuente inmediata de inmoralidad. Es precisamente ese velo de engaño el que nos hace ver la distinción individual como algo absoluto y funda el móvil antimoral por excelencia: el egoísmo. Quien vive sumido en el modo de conocimiento fenoménico considera la distinción entre su propio individuo y los demás como algo plenamente real y establece un abismo infranqueable entre su propio ser y los otros. En el otro ser humano ve un

mero «no-yo»; de hecho, los demás ni siquiera tienen una existencia propia: solo existen en su representación. Y así, cada cual afirma su voluntad sin límites, aunque ello suponga negar la voluntad de los otros o incluso destruirlos. Porque cada uno es el centro del mundo o, más bien, la totalidad del mundo.

Así viven, en mayor o menor medida, la gran mayoría de los hombres: inmersos en el engaño, haciendo daño a los otros y pagando con sufrimiento su maldad. Esa es la condición natural del hombre y, en general, de todos los seres; porque el egoísmo, además de ser el móvil antimoral, es el móvil natural de todos los seres vivientes. La naturaleza es inmoral, como lo es la voluntad que en ella se objetiva.

Pero hay algunos casos, tan excepcionales como asombrosos, en los que ciertos individuos consiguen rasgar el velo de Maya y acceder a la verdadera naturaleza de las cosas. En ellos el conocimiento sometido al principio de razón deja paso a otro tipo de conocimiento «inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón [...] que, precisamente porque no es abstracto, tampoco se puede comunicar sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre»[24]. Ellos se dan cuenta de que las barreras de la individualidad que separan a los seres son meras apariencias y que detrás de ellas se esconde una identidad esencial de todos aquellos. Para esos hombres, el otro no es ya un «no-yo» sino «otra vez yo», y el placer y dolor ajenos se convierten en un motivo para su querer de igual o mayor relevancia que los propios. No se sabe cómo ni por qué, han descubierto «el secreto último de la vida»: que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, son lo mismo, aun cuando parezcan diferentes a la representación[25]. De ahí nace la compasión, fuente de todas las acciones de valor moral y único fundamento posible de la moralidad. Según la claridad con que aquel conocimiento se revele, se expresará en las acciones de la justicia o de la caridad: en las primeras, la afirmación de la propia voluntad se limita para impedir la negación de la voluntad ajena; en las segundas, el individuo afirma la voluntad ajena incluso a costa de negar la propia o, en casos extremos, de la propia vida. La diferencia entre la justicia y la caridad, así como entre sus distintos

24. *Die Welt...* I, p. 437 [p. 431].
25. Cf. *Die Welt...* I, p. 465 [p. 456].

grados, estriba en último término en la mayor o menor diferencia que el sujeto establece entre su propio yo y los demás.

Sin embargo, la justicia y la caridad amortiguan pero no eliminan el dolor y la maldad del mundo, desde el momento en que en ellas sigue vigente la afirmación de la voluntad. Aun así, son condición y preparación para el paso siguiente y definitivo: la ascética. Quien ha conseguido rasgar el velo de Maya no solo percibe la identidad de todos los seres y hace suyo el sufrimiento universal del mundo. También reconoce en la voluntad a la culpable de todo ese dolor e intenta aniquilarla negándola en su propio fenómeno. Es el estadio de la ascética, de la negación directa e intencionada de la voluntad. Iluminada por el conocimiento, la voluntad reconoce la vanidad de sus afanes y renuncia a seguir representando la dolorosa comedia de un querer ficticio e inviable. Los ascetas, los santos, han conseguido acallar la voluntad en sí mismos aunque, paradójicamente (el porqué no lo explica Schopenhauer), la sigan afirmando en los demás. Y con la voluntad ha desaparecido en ellos el sufrimiento, la inquietud, la miseria, el miedo, la necesidad y todos los males que hostigan continuamente la vida del hombre inmerso en el fenómeno. Su mirada irradia felicidad y sosiego: pues, estando privados de todo, todo les sobra porque ya no quieren nada. Ellos han llegado a ver claro el sentido de la vida, aunque no nos pueden comunicar ese conocimiento con palabras. Pero su vida nos revela ese «qué» del mundo por el que se preguntaba la filosofía: «Todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada»[26].

7. *Observaciones sobre la traducción*

La presente traducción se ha realizado a partir del original alemán del segundo volumen de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes por Brockhaus, Mannheim, 1988. Se trata de la edición de Arthur Hübscher, que sigue a su vez la de Julius Frauenstädt y que en esta cuarta edición, posterior a la muerte de Hübscher, ha sido supervisada por su viuda, Angelika Hübscher. La paginación original incluida en la traducción se refiere a esta edición, que sigue la tercera y definitiva que realizó Schopenhauer.

26. *Die Welt...* I, p. 487 [p. 475].

En la traducción de los términos filosóficos fundamentales he procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido lo permitiese. En casos particulares o excepcionales, he añadido al texto el término original alemán o las correspondientes notas aclaratorias a pie de página. El apartado siguiente incluye un glosario con la traducción de los términos más importantes que aparecen en el texto y, en su caso, las pertinentes observaciones sobre su traducción.

He mantenido los numerosos textos en idioma extranjero citados por Schopenhauer y he corregido las muchas faltas de acentuación y espíritus que presentan las citas en griego. La traducción de dichos textos, realizada por mí a partir del idioma original, aparece a pie de página y entre corchetes. En los casos aislados en que el propio Schopenhauer ha traducido los textos al alemán, las traducciones aparecen sin corchetes. También he incluido las referencias de los textos citados, para cuya localización me he servido del apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición, así como de la edición de Deussen.

El Apéndice sobre la filosofía kantiana incluido en este volumen coincide en lo esencial con la traducción del mismo que se publicó separadamente en 2000 por esta misma editorial. No obstante, al ser incorporada aquí ha sufrido algunas correcciones, como también las modificaciones precisas para unificarla con el resto del volumen, de modo que su contenido no coincide exactamente con el publicado entonces.

Con este volumen concluye la edición crítica en castellano de la obra principal de Schopenhauer, que comenzó en 2003 con la publicación del volumen II, dedicado a los Complementos, aunque tuvo su prehistoria en la mencionada edición del Apéndice sobre Kant. El hecho, para algunos sorprendente, de que se editara en primer lugar el segundo volumen se debió a una razón coyuntural pero muy real: la total ausencia en el mercado hispanoparlante de traducciones disponibles de los Complementos, dado que las existentes —al margen de su calidad— llevaban muchos años agotadas. Sí había, en cambio, una edición castellana del primer volumen que, aunque con importantes deficiencias y falta del Apéndice sobre Kant, en todo caso podía servir de gran ayuda a quien quisiera acercarse al pensamiento de Schopenhauer. Sí quiero, no obstante, hacer hincapié en lo siguiente: pese a ese peculiar orden en la edición, esta se concibió desde el principio como una traducción única, como corresponde a la obra única que es, y los mismos criterios se han seguido en un volumen que en el otro. Así que tanto

los errores como los aciertos, si los hubiere, tendrán con toda probabilidad que achacarse a ambos.

8. *Glosario*

acción y reacción: *Stoß und Gegenstoß/Wirkung und Gegenwirkung*
afección sensorial: *Sinnesempfindung*
atractivo (en § 40): *Reizende*
autoconciencia: *Selbstbewußtsein*
bien (el): *das Gute*
caridad: *Menschenliebe/(reine) Liebe*
causa: *Ursache*
compasión: *Mitleid*
concepto: *Begriff*
conciencia (moral): *Gewissen*
conciencia: *Bewußtsein*
contingente: *zufällig*
cosa en sí: *Ding an sich*
derecho: *Recht*
discernimiento: *Besonnenheit.* Aunque este término se traduce habitualmente como «reflexión» o «circunspección», cuando se utiliza para caracterizar el genio artístico lo he traducido así para no confundirlo con la reflexión propia de la razón.
efecto: *Wirkung*
entendimiento: *Verstand.* Schopenhauer utiliza este término exclusivamente para referirse a la facultad de la causalidad. Para referirse a la facultad de conocimiento en general utiliza el término *Intellekt.*
esencia: *Wesen*
espíritu: *Geist*
estímulo: *Reiz*
excentricidad: *Narrheit*
experiencia: *Erfahrung*
fenómeno: *Erscheinung*
genio: *Genie.* En el doble sentido de genialidad y sujeto genial que tiene también en alemán.
imaginación: *Einbildungskraft*
impresión: *Eindruck*
impulso: *Trieb*
injusticia: *Unrecht*
instinto: *Instinkt*
intelecto: *Intellekt.* Véase «entendimiento».
intuición: *Anschauung*
juicio (como facultad): *Urteilskraft.* En casos de posible confusión con *Urteil* se escribe con mayúscula.
juicio: *Urteil*

justicia: *Gerechtigkeit/Recht*
mal: Este concepto se corresponde con diferentes términos alemanes utilizados por Schopenhauer: *Böse* (o *Bosheit*), *Übel* y el adjetivo *schlecht*. Aunque son dos caras de una misma cosa —la voluntad de vivir—, Schopenhauer caracteriza los dos primeros como las partes activa y pasiva, respectivamente, del dolor, es decir, su producción y su sufrimiento[27]. En otros contextos, Schopenhauer los caracteriza en oposición directa al bien (*Gut*) o lo bueno, como aquello que no es acorde con los impulsos de una voluntad individual. La diferencia entre ambos es que *Böse* se aplica a los seres vivos o cognoscentes (animales y hombre), mientras que *Übel* se refiere a los seres inanimados. *Übel* y *Böse* vendrían, pues, a referirse al mal físico y al mal moral, respectivamente. El término *schlecht* designa lo mismo que *Übel*, siendo esta última expresión más abstracta e infrecuente[28]. De acuerdo con todo ello, por lo general traduzco *Übel* como «mal» y *Böse/Bosheit* como «maldad», y los adjetivos *böse/boshaft* y *schlecht* como «malvado» y «malo», respectivamente.
maldad: *das Böse/Bosheit*. Véase «mal».
malo: *schlecht*. Véase «mal».
malvado: *böse/boshaft*. Véase «mal».
materia: *Materie*. Principalmente en el sentido estricto de materia prima o sin forma. //*Stoff*. En el sentido de materia determinada o con forma, equivalente también a sustancia, que en Schopenhauer solo es material.
motivación: *Motivation*
motivo: *Motiv*
necesario: *notwendig*
necesidad: *Notwendigkeit*
objeto: *Objekt* (normalmente en correlación con *Subjekt* o en sentido estrictamente cognoscitivo), *Gegenstand*
percepción: *Wahrnehmung*
principio de la razón (en Kant): *Vernunftsprinzip*
principio de razón (suficiente): *Satz vom (zureichenden) Grunde*
razón (como facultad): *Vernunft*. En casos de posible confusión con *Grund* se escribe con mayúscula.
razón: *Grund*
realidad: *Realität* (normalmente en correlación con *ideal/Idealität*), *Wirklichkeit*
receptividad: *Empfänglichkeit*
reflexión: *Besonnenheit/ Besinnung/Reflexion/Überlegung*
representación: *Vorstellung*
sensación: *Empfindung*
sensibilidad: *Sinnlichkeit*

27. Cf. *Die Welt...* I, pp. 416, 418 y 465 [pp. 412-413, 441 y 456].
28. Cf. *ibid.*, p. 426 [p. 421] y *Die beiden...*, p. 265 (trad. cit., p. 289).

ser: *Wesen/Sein*
sufrimiento: *Leiden*
sujeto: *Subjekt*
sustancia: *Substanz/Stoff*
virtud: *Tugend*
voluntad: *Wille*

9. *Agradecimientos*

De nuevo he de expresar aquí mi agradecimiento a todos los que han contribuido a la conclusión de este trabajo, aun a sabiendas de que muchos nombres se me han de quedar injustamente en el tintero. Doy las gracias en particular a los profesores Gemma Vicente, Juan Arana, Montserrat Negre y José Mora, que me han sustituido en mi tarea docente durante la licencia septenal que me ha permitido terminar este volumen; a mis compañeros del Departamento, en particular al profesor José M.ª Prieto, que me ha animado continuamente a seguir adelante en este empeño. Y también de nuevo he de concluir dando las gracias a mi marido y a mis hijos, en especial a Javier, que han soportado pacientemente mis muchas horas con Schopenhauer. A ellos y a todos los que de una u otra manera me han apoyado, les dedico este trabajo, que es también un poco suyo.

EL MUNDO
COMO VOLUNTAD
Y REPRESENTACIÓN

Por Arthur Schopenhauer

Primer volumen

Cuatro libros, con un Apéndice
que contiene la crítica de la filosofía kantiana

«¿Y si al final no se puede sondear la naturaleza?»

Goethe

[En los poemas
«A personas con ocasión de celebraciones»,
Weim. Ausg. IV, 15]

| PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN VII

Me propongo aquí indicar cómo ha de leerse este libro para poderlo entender en la medida de lo posible. — Lo que en él se pretende transmitir es un único pensamiento. Sin embargo, y pese a todos mis esfuerzos, no pude encontrar un camino más corto para trasmitirlo que todo este libro. Opino que ese pensamiento es lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía y que, precisamente por ello, los sabios de la historia consideran tan imposible de descubrir como la piedra filosofal, si bien ya Plinio les dijo: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur*[1]*?* (*Hist. nat.*, 7, 1).

Según los distintos aspectos desde los que se examine aquel único pensamiento que se va a exponer, este se mostrará como aquello que se ha denominado metafísica, ética o estética; y, desde luego, tendrá que ser también todo eso si constituye aquello que, según he declarado, yo pienso.

Un *sistema de pensamiento* ha de tener siempre una conexión arquitectónica, es decir, de tal clase que en ella | una parte soporte VIII
otra sin que esta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada. En cambio, un *único pensamiento*, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad. Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto

1. [¿Cuántas cosas se juzgan imposibles de hacer antes de que se hayan hecho?]

tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aun la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto. — Pero un libro ha de tener una primera y una última línea; y en esa medida seguirá siempre difiriendo de un organismo por muy parecido a este que sea su contenido: en consecuencia, forma y contenido se hallarán aquí en contradicción.

Va de suyo que, en tales circunstancias, para penetrar en el pensamiento expuesto no cabe más consejo que *leer el libro dos veces*; y la primera, por cierto, con una gran paciencia, nutrida solo por la libre creencia de que el comienzo supone el fin casi tanto como el fin el comienzo, y cada parte anterior supone la siguiente casi tanto como esta aquella. Digo «casi» porque no es así del todo; pero he hecho honradamente y en conciencia todo lo posible por anteponer lo que en menor medida se explicaba por lo siguiente, como también, en general, he hecho todo lo que podía contribuir a la más fácil comprensión y claridad: e incluso podría haberlo logrado en cierto grado si no fuera porque el lector, como es natural, al leer no solo piensa en lo que a cada momento se dice sino
IX también en sus posibles consecuencias, con lo cual | a las muchas contradicciones reales con las opiniones de la época y presuntamente también del lector, se pueden añadir aún otras anticipadas e imaginarias; tantas, que entonces se tendrá que presentar como viva desaprobación lo que es mera incomprensión. Pero no se reconocerá como tal, tanto menos cuanto que la claridad de la exposición y la precisión de la expresión, conseguidas con gran esfuerzo, no dejan nunca lugar a dudas acerca del sentido inmediato de lo dicho, pero tampoco pueden expresar al mismo tiempo sus relaciones con todo lo demás. Por eso, como se dijo, la primera lectura requiere paciencia, alimentada por la confianza de que en la segunda se verán muchas cosas, o todo, bajo una luz totalmente distinta. Por lo demás, el serio afán por conseguir una inteligibilidad completa y hasta fácil, en un objeto sumamente complicado, habrá de justificar que se produzca alguna que otra repetición. Ya la construcción orgánica y no encadenada del conjunto obligaba a que a veces se mencionase dos veces el mismo pasaje. Y es precisamente esa construcción y la estrecha conexión de todas las partes lo que no me ha permitido la división en capítulos y parágrafos que en otros casos tanto aprecio, sino que me ha obligado a conformarme con cuatro divisiones fundamentales, algo así como cuatro puntos de vista del pensamiento único. En cada uno de esos cuatro libros hay que tener

especial cuidado de no perder de vista, por encima de los necesarios pormenores a tratar, el pensamiento único al que pertenecen, como tampoco el progreso de toda la exposición. — Con esto queda expresada la primera exigencia, ineludible como las siguientes para el lector reacio (el filósofo, porque el lector mismo lo es).

La segunda exigencia es esta: que antes que el libro se lea la introducción a él, si bien esta no se encuentra en el libro mismo sino que ha aparecido cinco años antes bajo el | título *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: un tratado filosófico*. — No es en absoluto posible comprender el presente escrito sin conocer esa introducción y propedéutica, y el contenido de aquel tratado está tan supuesto aquí como si se hallara en el libro. Además, así sería si no lo hubiera precedido en varios años, aunque no estaría antepuesta a él como introducción sino incorporada al primer libro, que ahora, al faltarle lo dicho en el tratado, muestra con esas lagunas un cierto carácter incompleto que ha de rellenarse haciendo referencia a él. No obstante, era tan grande mi aversión a transcribirme a mí mismo o a repetir fatigosamente con otras palabras lo que ya una vez se ha dicho cumplidamente, que preferí esta vía; ello pese a que ahora podría ofrecer una mejor exposición del contenido de aquel tratado, sobre todo depurándolo de muchos conceptos que hay allí, tales como las categorías, el sentido externo e interno, etc., y que son debidos a que entonces me hallaba demasiado inmerso en la filosofía kantiana. Con todo, aquellos conceptos se encuentran allí únicamente porque hasta entonces no me había ocupado a fondo de ellos, razón por la que aparecen como un asunto accesorio y totalmente al margen de la cuestión principal; por eso la corrección de tales pasajes del tratado se producirá por sí misma en el pensamiento del lector según este se familiarice con el presente escrito. — Pero solamente cuando con aquel tratado se conozca perfectamente qué es y qué significa el principio de razón, hasta donde se extiende su validez y hasta dónde no; cuando se sepa que aquel principio no es previo a las cosas ni el mundo existe como consecuencia y en conformidad con él, como si fuera su corolario; sino que, antes bien, no es nada | más que la forma en la que se conoce cualquier clase de objeto, siempre condicionado por el sujeto, cuando este es un individuo cognoscente: solo entonces será posible penetrar en el método filosófico que se ensaya aquí por primera vez y que difiere plenamente de todos los habidos hasta ahora.

Solamente la misma aversión que siento a copiarme a mí mismo literalmente, o también a decir por segunda vez lo mismo con otras y peores palabras tras haberlo escrito antes y mejor, ha ocasionado

una segunda laguna en el primer libro de este escrito, ya que he suprimido todo lo que aparece en el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores*, y que en otro caso habría encontrado aquí su lugar reproducido textualmente. Así pues, también se supone aquí el conocimiento de ese escrito anterior.

Finalmente, el tercer requisito que se ha de plantear al lector podría incluso suponerse tácitamente: pues no es otro más que el conocimiento del fenómeno más importante que se ha producido en la filosofía en los dos últimos milenios y que se halla tan próximo a nosotros: me refiero a los escritos principales de Kant. El efecto que producen en el espíritu al que en realidad hablan lo encuentro de hecho comparable, como ya en otros casos se ha dicho, a la operación de cataratas en un ciego: y si queremos proseguir con la comparación, se puede caracterizar mi propósito diciendo que he querido proporcionar a aquellos en quienes la operación ha tenido éxito unas gafas opacas para cuyo uso es requisito necesario dicha operación. — Pero por mucho que yo parta de lo realizado por Kant, precisamente el serio estudio de sus escritos me ha permitido descubrir en ellos defectos significativos que he tenido que aislar y
XII presentar como reprobables, | a fin de poder suponer y aplicar lo verdadero y excelente de su doctrina de forma nítida y depurada de ellos. Mas, para no interrumpir y confundir mi propia exposición con frecuentes polémicas con Kant, las he dispuesto en un apéndice especial. De acuerdo con lo dicho, en la misma medida en que mi escrito supone el conocimiento de la filosofía kantiana, supone también el conocimiento de aquel apéndice: por eso sería aconsejable a este respecto leer primero el apéndice, tanto más cuanto que su contenido tiene estrechas relaciones con el primer libro del presente escrito. Por otro lado, en virtud de la propia naturaleza del asunto no podía evitarse que también el apéndice remitiera aquí o allá al escrito: de donde no se sigue sino que, al igual que la parte principal de la obra, ha de ser leído dos veces.

Así pues, la filosofía de *Kant* es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer. — Pero si además el lector ha parado en la escuela del divino *Platón*, tanto más preparado y receptivo estará a oírme. Y si encima ha participado del beneficio de los *Vedas*, cuyo acceso, abierto a nosotros a través de las Upanishads, es a mis ojos el mayor privilegio que este siglo, todavía joven, puede ostentar frente a los anteriores; pues supongo que el influjo de la literatura sánscrita no penetrará con menor profundidad que la recuperación de la griega en el siglo XV: así pues, como digo, si el lector también ha recibido y

asimilado la iniciación en la antigua sabiduría hindú, entonces será el mejor dispuesto a oír lo que he de exponerle. A él no le resultará, como a muchos otros, extraño o incluso hostil; porque, si no sonara demasiado orgulloso, yo podría afirmar que cada una de las | XIII sentencias aisladas e inconexas que componen las Upanishads podría inferirse como consecuencia del pensamiento que voy a comunicar, si bien en modo alguno puede, a la inversa, encontrarse este en ellas.

Pero ya la mayoría de los lectores se habrán impacientado y habrán lanzado el reproche, penosamente contenido durante largo tiempo, de cómo me puedo atrever a presentar un libro al público planteando exigencias y condiciones, de las cuales las dos primeras son presuntuosas e impertinentes; y eso en una época en la que hay tal riqueza general de pensamientos originales, que solo en Alemania cada año se hacen del dominio público gracias a la imprenta, dentro de tres mil obras ricas en contenido, originales y totalmente imprescindibles, además de en innumerables escritos periódicos u hojas diarias. Una época donde en especial no hay la menor carencia de filósofos profundos y plenamente originales, sino que solamente en Alemania de ellos viven a la vez más de los que otros siglos sucesivos hubieran presentado. ¿Cómo, entonces —pregunta el indignado lector— se ha de acabar la tarea, si con un solo libro hay que trabajar de una forma tan complicada?

Dado que a tal reproche no tengo nada que alegar, sólo espero de esos lectores algún agradecimiento por haberles advertido a tiempo para que no pierdan una sola hora con un libro cuya lectura no podría resultar provechosa sin cumplir los requisitos establecidos y de la que, por lo tanto, han de abstenerse; sobre todo porque se puede apostar mucho a que no les va a gustar, a que, antes bien, siempre será un libro *paucorum hominum*[2] y, por lo tanto, | tendrá XIV que quedar abandonado y resignado esperando a los pocos cuya inusual forma de pensar lo encuentre provechoso. Pues, aun prescindiendo de las formalidades y del esfuerzo que se supone al lector, ¿qué hombre culto de esta época, cuyo saber haya llegado cerca del espléndido punto en que lo paradójico y lo falso son una misma cosa, podría soportar encontrar casi en cada página pensa-

2. [«De pocos hombres». Cosa accesible a pocos. Cf. Horacio, *Sat.* I, 9, 44.]

mientos que contradicen directamente lo que él mismo ha establecido de una vez por todas como verdadero y resuelto? Y luego, ¿de qué forma tan desagradable no se sentiría alguno engañado al no encontrar aquí ningún discurso sobre lo que cree tener que buscar precisamente aquí, dado que su modo de especular coincide con el de un gran filósofo todavía vivo[3] que ha escrito libros verdaderamente conmovedores y solamente tiene la pequeña debilidad de considerar pensamientos innatos del espíritu humano todo lo que aprendió y a lo que asintió antes de los quince años? ¿Quién está dispuesto a soportar todo eso? Por eso mi consejo es también que deje el libro.

Pero temo que ni aun así saldré libre. El lector que ha llegado hasta un prólogo que le rechaza, ha comprado el libro con dinero contante y sonante, y pregunta quién le indemniza por él. — Mi último recurso es ahora recordarle que un libro, aunque no se lea, puede tener diversas utilidades. Puede, igual que muchos otros, llenar un lugar en su biblioteca donde, bien encuadernado, seguro que hará buen efecto. O también puede dejárselo a su amiga instruida en el tocador o la mesa de té. O finalmente, lo que con seguridad es lo mejor y le aconsejo especialmente, puede recensionarlo.

XV | Y así, tras haberme permitido la broma —en esta vida generalmente ambigua apenas hay un aspecto demasiado serio para admitir un lugar para ella—, entrego el libro con profunda seriedad, en la confianza de que antes o después encontrará a aquellos a los que únicamente está dirigido, y resignado además a que también a él le aguarde en su plena dimensión el destino del que en todo conocimiento, y tanto más en el más importante, participó siempre la verdad, a la que solo le es dada una breve fiesta triunfal entre los dos largos periodos en los que es condenada como paradójica y menospreciada como trivial. Y la primera de estas suertes suele alcanzar también a su autor. — Pero la vida es corta y la verdad actúa a distancia y vive largo tiempo: digamos la verdad.

Dresde, agosto de 1818.

3. F. H. Jacobi.

| PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN XVI

No a los contemporáneos, no a los compatriotas: a la humanidad dejo mi obra ahora terminada, en la confianza de que no carecerá de valor para ella aunque este tarde en ser reconocido, según es la suerte de todo lo bueno. Pues solo para ella, y no para la generación que pasa corriendo ocupada con su ilusión transitoria, podía mi mente, casi en contra de mi voluntad, dedicarse sin descanso a su trabajo durante una larga vida. Mas tampoco la falta de interés me ha podido inducir durante ese tiempo a equivocarme acerca del valor del mismo; porque constantemente vi lo falso, lo malo, y al final lo absurdo y sin sentido[1], ser objeto de general admiración y respeto; y pensé que, si los que son capaces de conocer lo auténtico y lo justo no fueran tan infrecuentes que a algunos se los puede buscar en vano por alrededor durante veinte años, los que de entre ellos son capaces de producirlo no podrían ser tan pocos que sus obras constituyen más tarde una excepción | al carácter efímero de XVII
las cosas terrenales; con lo que entonces se perdería la reconfortante perspectiva de la posteridad que necesita para fortalecerse todo el que está empeñado en un alto fin. — Quien toma en serio y se dedica a un asunto que no le trae ventajas materiales, tampoco puede contar con el interés de los contemporáneos. Pero sí verá en la mayoría de los casos que mientras tanto la apariencia de ese asunto tiene vigencia en el mundo y disfruta de su momento: y eso es lo normal. Pues hay que dedicarse al asunto por sí mismo: si no, no puede salir bien, porque siempre la intención supone un peligro para la comprensión. En consecuencia, como atestigua la historia de la literatura, todo lo valioso ha necesitado mucho tiempo para obtener vigencia, sobre todo cuando era un género que instruía y no divertía: y mientras tanto, resplandecía lo falso. Pues conciliar el asunto con la apariencia del asunto es difícil, cuando no imposible. Esa es precisamente la maldición de este mundo de necesidad y miseria: que todo ha de servir y contentar a estas: por eso no ha sido hecho de tal manera que en él un afán noble y elevado, como es la búsqueda de la luz y la verdad, pudiera desarrollarse sin trabas y

1. La filosofía de Hegel.

conforme a su propia existencia; sino que incluso cuando ha podido de una vez hacerse valer y se han introducido sus ideas, los intereses materiales y los fines personales se apoderan de él para convertirlo en su instrumento o en su máscara. Por esa razón, cuando Kant devolvió a la filosofía su prestigio, enseguida tuvo que convertirse en instrumento de los fines estatales de los de arriba y personales de los de abajo; si bien, para ser exactos, no era ella sino su doble, que se hacía pasar por ella. Eso ni siquiera puede extrañarnos: pues la gran mayoría de los hombres no es por naturaleza capaz más que de
XVIII intereses materiales y ni siquiera | puede concebir otros. Por consiguiente, la aspiración a la sola verdad es demasiado elevada y excéntrica como para que se pudiera esperar que todos, que muchos, o que simplemente unos pocos hubieran de tener un sincero interés en ella. Sin embargo, cuando vemos una llamativa actividad, una ocupación generalizada en la que todo el mundo escribe y habla de temas filosóficos, como ocurre, por ejemplo, hoy en día en Alemania, entonces hay que suponer confiadamente que el *primum mobile*[2] real, el resorte oculto de tal movimiento, a pesar de todos los gestos y aseveraciones solemnes, son exclusivamente fines reales y no ideales; que, en concreto, son intereses personales, oficiales, eclesiales o estatales, en suma, materiales, lo que ahí se tiene en miras; y que, por lo tanto, son fines partidistas los que ponen en tan agitado movimiento los múltiples resortes de presuntas visiones del mundo; que son las intenciones y no las opiniones lo que guía a esos alborotadores, mientras que la verdad es con certeza lo último en lo que piensan. Ella no encuentra partidarios: antes bien, en medio de tal barullo de disputas filosóficas, puede recorrer su camino tan tranquila e inadvertida como en medio de la noche invernal del tenebroso siglo sumido en las más rígidas creencias religiosas, en el que acaso es solamente transmitida como doctrina esotérica a unos pocos adeptos o bien confiada en exclusiva al pergamino. Yo incluso diría que ninguna época puede ser más desfavorable a la filosofía que la que abusa ignominiosamente de ella, utilizándola desde un lado como instrumento del Estado y desde otro como medio de lucro. ¿O acaso se cree que en tal afán y entre todo ese barullo también se va a hacer patente la verdad en la que nadie pone sus miras? La verdad no es una prostituta que se lance al cuello de los que no la desean: antes bien, es una belleza tan frágil que ni siquiera el que lo sacrifica todo por ella puede estar seguro de su favor.

2. [«Primer motor». Cf. Aristóteles, *Física* VII, 2, 243a, entre otros.]

Si los gobiernos convierten la filosofía en medio para sus fines de Estado, por otra parte, los hombres instruidos ven en las cátedras de filosofía un oficio que da de comer como cualquier otro: | y así XIX
se afanan por obtenerlas asegurando su buen espíritu, es decir, el propósito de servir a aquellos fines. Y mantienen su palabra: no la verdad, no la claridad, no Platón, no Aristóteles, sino los fines que se les ha encargado servir, son sus guías y enseguida se convierten también en el criterio de lo verdadero, lo bueno, lo que hay que tomar en cuenta y sus contrarios. Y lo que no se corresponde con eso, aun cuando fuera lo más importante y extraordinario en su materia, es condenado o, cuando esto resulta delicado, asfixiado con una unánime ignorancia. Véase, sin ir más lejos, su común celo en contra del panteísmo: ¿algún tonto creerá que es por convicción? — ¿Cómo la filosofía degenerada en medio de ganar el pan no habría de convertirse en sofística? Precisamente porque eso es inevitablemente así y porque siempre ha valido la regla «De quien como el pan canto la canción»[3], es por lo que en la Antigüedad el ganar dinero con la filosofía fue un rasgo distintivo de los sofistas. — Pero ahora se añade a eso que, puesto que en ese mundo no se puede esperar más que mediocridad y además se la puede exigir y conseguir con dinero, también hay que contentarse con ella. Así vemos que en todas las universidades alemanas la querida mediocridad se afana en crear por sus propios medios la filosofía aún no existente, siempre conforme a una medida y un fin prescritos; un espectáculo del que sería casi cruel burlarse.

Durante el largo tiempo en que la filosofía ha tenido que servir por un lado a fines públicos y por otro a fines privados, yo me he entregado impasible al curso de mis pensamientos desde hace más de treinta años, porque tenía que ser precisamente así y no de otra manera, por un impulso instintivo que, no obstante, estaba respaldado por la confianza de que la verdad que uno ha pensado y lo oculto que ha iluminado será alguna vez comprendido por otro espíritu pensante | y le supondrá un agrado, una alegría y un XX
consuelo: a alguien así hablamos, igual que nos han hablado los semejantes a nosotros convirtiéndose así en nuestro consuelo dentro del desierto de nuestra vida. Entretanto, nos ocupamos de nuestro asunto por y para sí mismo. Pero ocurre curiosamente con las meditaciones filosóficas que los pensamientos que uno ha reflexionado e investigado por sí mismo son los únicos que después

3. *Weß Brod ich ess', deß Lied ich sing'*. Refrán. [*N. de la T.*]

redundan en provecho de otros; no así los que estaban ya en su origen destinados a otros. Aquellos se conocen ante todo por el carácter de una absoluta honradez; porque nadie busca engañarse a sí mismo ni se sirve nueces huecas; así que eliminan toda sofística y toda palabrería, y como consecuencia de ello todo párrafo escrito compensa enseguida el esfuerzo de leerlo. Conforme a ello, mis escritos llevan acuñado el sello de la honradez y la franqueza con tal claridad que ya por ello contrastan llamativamente con los de los tres famosos sofistas del periodo postkantiano: a mí se me encuentra siempre en el punto de vista de la *reflexión*, es decir, de la meditación racional y de la honrada comunicación de mis pensamientos, nunca en el de la *inspiración*, llamada intuición intelectual o también pensamiento absoluto, aunque su nombre correcto es patraña y charlatanería. — Así pues, trabajando en ese espíritu y viendo mientras tanto lo falso y lo malo universalmente vigentes y hasta la patraña[4] y la charlatanería[5] honradas, he renunciado hace ya mucho tiempo al aplauso de mis contemporáneos. Es imposible que una generación que durante veinte años ha aclamado como el mayor de los filósofos a Hegel, ese Calibán[6] intelectual, tan alto que ha resonado en toda Europa, pudiera hacer que quien ha contemplado tal cosa desee su aplauso. Ya no tiene ninguna corona de
XXI honor que otorgar: su aplauso está prostituido y su censura | no tiene significado alguno. Que hablo en serio puede apreciarse en que, si yo hubiera aspirado al aplauso de mis contemporáneos, tendría que haber tachado veinte pasajes que contradicen todas sus opiniones y que en parte incluso tendrían que resultarles escandalosos. Pero sería para mí un delito sacrificar una sola sílaba a aquel aplauso. Mi norte ha sido siempre la verdad: al perseguirla pude aspirar únicamente a mi propio aplauso, apartado totalmente de una época que ha caído muy bajo respecto a todo intento espiritual elevado y de una literatura nacional degradada hasta la excepción, en la que ha alcanzado su cima el arte de combinar palabras elevadas con bajeza de espíritu. No puedo, desde luego, escapar de los defectos y debilidades de los que necesariamente adolece mi naturaleza, como cualquier otra; pero no los aumentaré con indignas acomodaciones.

4. Fichte y Schelling.
5. Hegel.
6. Personaje deforme y salvaje de *La tempestad* de Shakespeare, establecido como prototipo de hombre brutal y cerrado a la razón. El término se ha interpretado como una deformación de la palabra «caníbal». [*N. de la T.*]

Por lo que a esta segunda edición respecta, me alegro ante todo
de no encontrar nada que revocar después de veinticinco años, así
que mis convicciones fundamentales se han conservado al menos en
mí mismo. Las modificaciones en el primer volumen, que contiene
solamente el texto de la primera edición, no afectan a lo esencial
sino solamente a cuestiones accesorias, y en su mayor parte consis-
ten en breves adiciones explicativas insertadas aquí o allá. Única-
mente la crítica de la filosofía kantiana ha recibido importantes
correcciones y adiciones detalladas, ya que estas no se podían
incluir en un libro complementario como el que ha recibido en el
segundo volumen cada uno de los cuatro libros que presentan mi
propia teoría. En el caso de estos he elegido esta última forma de
corregirlos y aumentarlos porque los veinticinco años transcurridos
desde su redacción han producido un cambio en la forma y el tono
de mi exposición tan perceptible que no era posible fundir en un
todo el contenido del segundo | volumen con el del primero, ya que XXII
ambos habrían tenido que sufrir con tal fusión. Por lo tanto,
entrego ambos trabajos separados y no he cambiado nada de la
anterior exposición ni siquiera allá donde ahora me expresaría de
otra manera; porque quería guardarme de estropear el trabajo de
mis años jóvenes con la crítica rebuscada de la vejez. Lo que en ese
sentido haya que corregir se dispondrá ya por sí mismo en el
espíritu del lector con ayuda del segundo volumen. Los dos volúme-
nes se complementan recíprocamente en el sentido pleno de la
palabra, en la medida en que una edad del hombre es el comple-
mento de la otra en el sentido intelectual: por eso se encontrará no
solo que cada volumen contiene lo que al otro le falta, sino también
que las ventajas del uno consisten en aquello que está ausente en el
otro. Por consiguiente, si la primera mitad de mi obra aventaja a la
segunda en lo que únicamente el fuego de la juventud y la energía
de la primera concepción pueden prestar, esta, en cambio, superará
a aquella en la madurez y la completa elaboración de los pensa-
mientos que solamente se depara a los frutos de una larga vida de
trabajo. Pues, cuando yo tuve la energía para concebir originalmen-
te los pensamientos fundamentales de mi sistema, proseguirlo en
sus cuatro ramificaciones, volver desde ellas a la unidad de su
tronco y luego presentar con claridad el conjunto, entonces no
estaba aún en disposición de estudiar cada parte del sistema con la
perfección, profundidad y detalle que solo se consiguen meditándo-
lo durante muchos años; tal meditación es necesaria para compro-
barlo e ilustrarlo con innumerables hechos, apoyarlo con las más
diversas pruebas, iluminarlo con claridad desde todos los lados,

luego poner en contraste atrevidamente los diversos puntos de vista, separar netamente las distintas materias y exponerlas bien
XXIII ordenadas. Por eso, aunque al lector | le tendría que ser más agradable tener toda mi obra en una pieza en lugar de consistir esta en dos mitades a vincular entre sí, tenga en cuenta que para ello habría hecho falta que yo hubiera producido en una edad de la vida lo que solo es posible en dos, ya que habría tenido que poseer a una edad las cualidades que la naturaleza ha repartido en dos. Por consiguiente, la necesidad de entregar mi obra en dos mitades complementarias es comparable a aquella debido a la cual, al ser imposible fabricar un objetivo acromático de una pieza, se lo compone de una lente convexa de vidrio *crown* y una lente cóncava de vidrio *flint*[7], cuya acción combinada produce el resultado buscado. Pero, por otro lado, a cambio de la incomodidad de utilizar dos volúmenes al mismo tiempo, el lector encontrará alguna compensación en la alternancia y el reposo que lleva consigo el tratamiento del mismo asunto por la misma mente, con el mismo espíritu pero en años muy distintos. Entretanto, para aquel que no esté aún familiarizado con mi filosofía es plenamente aconsejable que lea antes el primer volumen sin añadirle los Complementos y que no utilice estos hasta la segunda lectura; porque en otro caso sería demasiado difícil captar el sistema en su coherencia, expuesta solo por el primer volumen, mientras que en el segundo se fundamentan con más detalle y se desarrollan por completo las doctrinas principales de una manera aislada. Incluso aquel que no se decida a hacer una segunda lectura del primer volumen hará mejor en no leer el segundo más que después de aquel y de forma independiente, en la exacta secuencia de sus capítulos, que mantienen una conexión aunque más libre, y cuyas lagunas llenará completamente el recuerdo del primer capítulo, si es que lo ha captado bien: además, siempre encontrará la referencia a los respectivos pasajes del primer
XXIV volumen, en el que, | a esos efectos, las secciones que en la primera edición indiqué con simples líneas de separación las he provisto en la segunda de números de parágrafo.

Ya en el prólogo a la primera edición he explicado que mi filosofía parte de la kantiana y supone por ello un profundo conocimiento de la misma: lo repito aquí. Pues la doctrina de Kant provoca en cualquier mente que la haya comprendido una transfor-

7. Clases de vidrios ópticos. Las lentes acromáticas constan generalmente de dos componentes, uno convergente con un índice de refracción reducido llamado *crown* y otro divergente con índice de alto valor denominado *flint*. [*N. de la T.*]

mación fundamental de tal magnitud que se la puede considerar un renacimiento intelectual. En efecto, solo ella es capaz de eliminar realmente el realismo innato al hombre y proveniente del destino originario del intelecto, cosa para la que no bastaron ni Berkeley ni Malebranche; porque estos se quedaron demasiado en lo general mientras que Kant va a lo particular y, por cierto, de una forma que no conoce antecesor ni sucesor y que ejerce en el espíritu un efecto totalmente peculiar, podríamos decir que inmediato, como resultado del cual este experimenta un profundo desengaño y en adelante ve todas las cosas a una luz diferente. Pero solo así se hace receptivo a las explicaciones positivas que yo he de ofrecer. En cambio, el que no domine la filosofía kantiana, haga lo que haga, estará, por así decirlo, en estado de inocencia, es decir, permanecerá sumido en aquel realismo natural y pueril en el que todos hemos nacido y que capacita para todo excepto para la filosofía. Por consiguiente, será a aquel primero lo que el menor al mayor de edad. El que esa verdad suene hoy paradójica, cosa que en modo alguno habría ocurrido en los primeros treinta años tras la aparición de la Crítica de la razón, se debe a que desde entonces ha ido creciendo una generación que no conoce verdaderamente a Kant, ya que para ello hace falta más que una lectura pasajera e impaciente o una información de segunda mano; y esto se debe a su vez a que, como consecuencia de una mala instrucción, ha despilfarrado su tiempo con los filosofemas de cabezas vulgares, es decir, incompetentes, o de simples sofistas fanfarrones | que se le recomiendan de manera irresponsable. De ahí XXV la confusión en los conceptos básicos y en general la indecible rudeza y tosquedad que destacan de entre la envoltura de preciosismo y pretenciosidad en los propios ensayos filosóficos de la generación así educada. Pero estará inmerso en un funesto error quien crea poder llegar a conocer la filosofía kantiana a partir de las exposiciones de otros. Antes bien, he de prevenirle seriamente contra tales exposiciones, en especial de la época reciente: y en todos estos últimos años he encontrado en los escritos de los hegelianos exposiciones de la filosofía de Kant que rayan en la fábula. ¿Cómo las mentes dislocadas y corrompidas ya en la juventud con el sinsentido del hegelianismo pueden ser todavía capaces de seguir las profundas investigaciones kantianas? Pronto se han acostumbrado a tomar la hueca palabrería por pensamientos filosóficos, los miserables sofismas por sagacidad y el ridículo disparate por dialéctica; y con la asimilación de vertiginosas combinaciones de palabras que martirizan y agotan en vano al espíritu que pretende pensar algo con ellas, sus mentes se han desorganizado. No hace

falta para ellos ninguna crítica de la razón, ninguna filosofía: para ellos se necesita una *medicina mentis*; primero, como catártico, un *petit cours de senscommunologie*[8], y luego habrá que ver si en su caso se podrá alguna vez hablar de filosofía. — En vano, pues, se buscará la teoría kantiana en otro lugar que no sean las propias obras de Kant: mas estas son instructivas siempre, incluso cuando se equivoca o cuando falla. Por su originalidad vale de él en su máximo grado lo que vale de todos los auténticos filósofos: solo en sus propios escritos se los llega a conocer, no en los informes de los demás. Pues los pensamientos de aquellos extraordinarios espíritus no pueden soportar ser filtrados por cabezas vulgares. Nacidos tras las amplias, elevadas y bien arqueadas frentes bajo las cuales lucen
XXVI brillantes ojos, | cuando se los traslada a la exigua morada y la baja techumbre de cráneos estrechos, aplanados y de gruesas paredes desde los que acechan miradas dirigidas a fines personales, quedan privados de toda fuerza y vida, y ya no parecen los mismos. Hasta se podría decir que mentes de esa clase actúan como espejos irregulares en los que todo se contorsiona y desfigura, pierde la proporcionalidad de su belleza y representa una imagen grotesca. Los pensamientos filosóficos solo pueden recibirse de sus propios autores: por eso, quien se sienta impulsado a la filosofía ha de buscar las inmortales enseñanzas de aquellos en el tranquilo santuario de sus obras. Los capítulos principales de cada uno de esos auténticos filósofos proporcionarán una comprensión de sus teorías cien veces mayor que las lánguidas y bizcas exposiciones realizadas por mentes vulgares, que además están en su mayoría sumidos en la filosofía de moda en el momento o en sus propias opiniones personales. Pero es asombroso con qué decisión prefiere el público recurrir a aquellas exposiciones de segunda mano. Aquí parece actuar de hecho la afinidad electiva en virtud de la cual la naturaleza vulgar es atraída hacia sus semejantes, y hasta lo que ha dicho un gran espíritu prefiere oírlo de los que son iguales a ella. Quizá esto se base en el mismo principio que el sistema de las lecciones recíprocas, según el cual los niños aprenden mejor de sus semejantes.

Ahora dedicaré aún unas palabras a los profesores de filosofía. — La sagacidad, el tacto fino y acertado con que han reconocido mi filosofía nada más aparecer como algo totalmente heterogéneo y hasta peligroso para sus propios empeños —o, hablando en lengua-

8. Literalmente, «un cursillo de sentidocomunología». [*N. de la T.*]

je popular, algo que no encaja en sus planes—, así como la política segura e ingeniosa con la que | han descubierto el único procedi- XXVII
miento correcto frente a ella, la perfecta unanimidad con que lo han aplicado y, por último, la perseverancia con que se han mantenido fieles a él: de todo eso he tenido que asombrarme desde siempre. Ese proceder, que además se recomienda porque es tremendamente fácil de practicar, consiste, como es sabido, en la total ignorancia y el secreto [*Sekretiren*], según la maliciosa expresión de Goethe, que significa propiamente el ocultamiento de lo importante y significativo. La eficacia de ese medio callado se incrementa gracias al ruido de los coribantes[9] con que se festeja el nacimiento de los hijos espirituales de los conjurados, y que obliga al público a mirar y percatarse de los importantes gestos con que lo celebran. ¿Quién podría ignorar lo adecuado de ese procedimiento? Mas nada hay que objetar contra la máxima *primum vivere, deinde philosophari*[10]. Los señores quieren vivir y, por cierto, vivir de la *filosofía*: a *esta* se han remitido junto con su mujer e hijos, y se han aventurado pese al *povera e nuda vai filosofia* de Petrarca[11]. Pero mi filosofía no se ha creado en absoluto para que se pueda vivir de ella. Le faltan los requisitos básicos indispensables para una cátedra bien pagada, en primer lugar la teología especulativa, que precisamente —y pese al engorroso Kant con su Crítica de la razón— debe y tiene que ser el tema central de toda filosofía, si bien de ese modo esta recibe la tarea de hablar continuamente sobre aquello de lo que nada puede saber; y la mía no establece ni una sola vez la fábula, astutamente ideada por los profesores de filosofía y convertida en indispensable para ellos, de una razón que de forma inmediata y absoluta conoce, intuye o percibe, y que necesita embaucar a sus lectores ya desde el comienzo para después, en el ámbito más allá de la posibilidad de toda experiencia que Kant cerró por completo y para siempre a nuestro conocimiento, de la forma más cómoda | del mundo, XXVIII
entrar tirada por cuatro caballos; y entonces se encuentran allí revelados de forma inmediata y dispuestos con la mayor belleza los dogmas fundamentales del cristianismo moderno, judaizante y optimista. ¿Qué le importa mi filosofía, carente de esos requisitos esenciales, que no tiene miramientos ni da de comer, centrada en

9. Sacerdotes de Cibeles que en las fiestas de la diosa danzaban con movimientos descompuestos y extraordinarios. [*N. de la T.*]

10. [Primero vivir, luego filosofar.]

11. [«Pobre y desnuda vas, filosofía». Petrarca, *Cancionero*, soneto 7, 10.]

sus pensamientos; una filosofía que tiene como único norte la verdad, la verdad desnuda, no remunerada, carente de amigos y con frecuencia perseguida, y se dirige derecha hacia ella sin mirar a izquierda o derecha: qué le importa ella a aquella *alma mater*, la buena y nutritiva filosofía universitaria que, cargada de un ciento de intenciones y mil consideraciones, sigue cautelosamente su camino dando rodeos porque siempre tiene a la vista el temor del amo, la voluntad del Ministerio, los principios de la Iglesia local, los deseos del editor, los ánimos de los estudiantes, la buena amistad de los colegas, la política del momento, la orientación momentánea del público y todo lo demás? ¿O qué tiene en común mi callada y seria investigación de la verdad con las estridentes disputas escolares de las cátedras y las bancas, cuyos móviles internos son siempre fines personales? Antes bien, ambas clases de filosofía son radicalmente heterogéneas. Por eso conmigo no hay compromiso ni camaradería y conmigo nadie acierta en sus cálculos más que acaso el que no busque sino la verdad, luego ninguno de los partidos filosóficos del momento: pues todos persiguen sus intenciones; pero no ofrezco más que simples concepciones que no concuerdan con ninguna de ellas porque no están moldeadas de acuerdo con ninguna. Pero para que mi filosofía fuera apta para una cátedra, tendrían que venir tiempos totalmente distintos. — ¡Sería hermoso que una filosofía de la que no se puede vivir recibiera aire y luz, y ganara la atención general! Pero eso había que impedirlo y todos tenían que oponerse como un solo hombre. Mas a la hora de disputar y refutar no se
XXIX tiene el juego tan fácil: y ese es además un medio delicado ya | por el simple hecho de que dirige la atención del público hacia el tema y la lectura de mis escritos podría hacerle perder el gusto por las elucubraciones de los profesores de filosofía. Pues a quien ha probado lo serio ya no le sabrá bien la broma, sobre todo la aburrida. Así pues, el silencio sistemático unánimemente adoptado es el único proceder correcto, y solo puedo aconsejar quedarse y continuar con él mientras funcionen, en concreto hasta que un día del ignorar se separe la ignorancia: entonces se estará aún a tiempo de tomar otra dirección. Mientras tanto, cada cual sigue siendo dueño de arrancar aquí y allá alguna pluma para su propio uso[12], ya que en su casa la abundancia de pensamientos no suele ser muy agobiante. Pues el ignorar y callar sistemáticos pueden todavía

12. «...ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen». De la expresión alemana *sich mit fremden Federn schmücken*: «vestirse con plumas ajenas». [*N. de la T.*]

durar un buen tiempo, al menos el lapso de tiempo que yo pueda vivir; con ello ya se ha ganado mucho. Aunque entretanto se haya dejado oír aquí o allá una voz indiscreta, pronto será acallada por la ruidosa exposición de los profesores, que saben entretener al público hablando de cosas totalmente distintas con gesto de importancia. Sin embargo, aconsejo mantener con mayor severidad la unanimidad del procedimiento y vigilar en especial a los jóvenes, que a veces son terriblemente indiscretos. Pues ni siquiera así puedo responder de que el ensalzado proceder se mantenga para siempre, ni puedo garantizar su desenlace final. El caso es dirigir al bondadoso y dócil público. Y aun cuando en todas las épocas veamos a los Gorgias e Hipias en los puestos elevados, el absurdo llegue a su culminación y parezca imposible que a través del coro de los que deslumbran y los deslumbrados se abra paso la voz del individuo, siempre queda para las obras auténticas un efecto peculiar, silencioso, lento y poderoso, y como por un milagro se las ve al final
elevarse desde el barullo como | un aeróstato que asciende desde xxx
las densas nieblas del espacio terrestre a regiones más puras en las que se queda una vez llegado sin que nadie sea ya capaz de hacerlo descender.

Francfort del Meno, febrero de 1844.

| PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN xxxi

Lo verdadero y auténtico ganaría más fácilmente un espacio en el mundo si aquellos que son incapaces de producirlo no se confabularan al mismo tiempo para evitar su surgimiento. Esa circunstancia ya ha impedido y demorado, cuando no asfixiado, algunas cosas que debían beneficiar al mundo. La consecuencia para mí ha sido que, aunque solo tenía treinta años cuando apareció la primera edición de la obra, no he visto esta tercera antes de los setenta y dos. Pero me consuelo con las palabras de *Petrarca*: *si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est*[1] (*De vera sapientia*, p. 140). Al final yo también he llegado y tengo la satisfacción de ver al término de mi vida el comienzo de mi influencia, en la esperanza de

1. [Si uno, caminando todo el día, llega por la noche, ya es bastante.]

que, según una antigua regla, durará en proporción a lo tarde que haya comenzado.

En esta tercera edición el lector no echará en falta nada de lo que contiene la segunda y sí recibirá, en cambio, bastante más, ya que, debido a las adiciones que se le han incluido, con la misma impresión contiene 136 páginas más que la segunda.

XXXII | Siete años después de aparecer la segunda edición, he editado los dos volúmenes de *Parerga y Paralipomena*. Lo incluido en el segundo título consiste en adiciones a la presentación sistemática de mi filosofía y podría haber tenido su lugar en los presentes volúmenes: pero entonces tuve que alojarlo donde pude, ya que era muy dudoso que llegara a ver esta tercera edición. Se encuentra en el segundo volumen de los mencionados *Parerga* y se reconoce con facilidad en los títulos de los capítulos.

Francfort del Meno, septiembre de 1859.

1859
Nietzsche 1844
/15

LIBRO PRIMERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

PRIMERA CONSIDERACIÓN:

LA REPRESENTACIÓN SOMETIDA AL PRINCIPIO DE RAZÓN:

EL OBJETO DE LA EXPERIENCIA Y LA CIENCIA

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
Jean Jacques Rousseau

[«¡Sal de la infancia, amigo, despierta!»
La nouvelle Héloise V, 1]

|§ 1 3

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo. — Si alguna verdad *a priori* puede enunciarse, es esta: pues ella constituye la expresión de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, forma que es más general que cualquier otra, más que el tiempo, el espacio y la causalidad: porque todas estas suponen ya aquella; y si cada una de estas formas que nosotros hemos conocido como otras tantas configuraciones especiales del principio de razón vale solo para una clase especial de representaciones, la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases; es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, | es solamente objeto en referencia a un 4
sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. Naturalmente, esto vale, igual que del presente, también de todo pasado y futuro, de lo más lejano como de lo próximo: pues vale del tiempo y el espacio mismos, únicamente en los cuales todo aquello se distingue. Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es representación.

Esta verdad no es en modo alguno nueva. Se hallaba ya en las consideraciones escépticas de las que partió Descartes. Pero fue Berkeley el primero que la formuló claramente: con ello ha contraído un mérito inmortal en la filosofía, si bien el resto de sus doctrinas no se puede mantener. La primera falta de Kant fue el descuido de ese principio, tal y como se ha explicado en el apéndice. En el último de sus tratados: *On the philosophy of the Asiatics;*

Asiatic researches, vol. IV, p. 164, W. *Jones* atestigua lo tempranamente que la sabiduría hindú conoció esa verdad fundamental, ya que aparece como el principio fundamental de la filosofía vedanta atribuida al *Vyasa*: *the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms*[1]. Estas palabras expresan suficientemente la coexistencia de la realidad empírica y la idealidad transcendental.

Así pues, en este primer libro consideramos el mundo desde el aspecto indicado, solamente en la medida en que es representación.
5 Que | esta consideración, sin perjuicio de su verdad, es unilateral y está provocada por una abstracción arbitraria, se lo anuncia ya a cada cual la aversión interna con la que asume que el mundo es su mera representación; si bien, por otra parte, no puede sustraerse de ese supuesto. El carácter unilateral de esa consideración se completará en el libro siguiente con una verdad que no es tan inmediatamente cierta como aquella de la que partimos aquí y a la que solo puede conducir una investigación más profunda, una abstracción más complicada, una separación de lo diferente y unión de lo idéntico; una verdad sumamente seria y que habrá de resultar para cada uno, si no terrible, sí grave, a saber: que exactamente igual podemos y tenemos que decir: «El mundo es mi voluntad».

Pero hasta entonces, o sea, en este primer libro, es necesario que nos quedemos fijos en el examen de aquel aspecto del mundo del que partimos, el de su cognoscibilidad, y no tener reparo en considerar como mera representación y calificar de tal cualquier objeto existente, incluso el propio cuerpo (como pronto explicaremos más detenidamente). Aquello de lo que se hace abstracción aquí es, tal y como espero que después resulte cierto a todos, únicamente la *voluntad*, lo único que constituye el otro aspecto del mundo: pues, así como por un lado este es en todo *representación*, por el otro es de parte a parte *voluntad*. Mas una realidad que no fuera ninguna de las dos cosas sino un objeto en sí (en el que

1. El dogma fundamental de la escuela vedanta no consistía en negar la existencia de la materia, es decir, de la solidez, la impenetrabilidad y la extensión (negación que sería una demencia), sino en corregir la noción usual de la misma y afirmar que no tiene una esencia independiente de la percepción mental; que la existencia y la perceptibilidad son conceptos intercambiables.

también, por desgracia, degeneró en Kant la cosa en sí), es un absurdo soñado, y su suposición un fuego fatuo de la filosofía.

§ 2

Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el *sujeto*. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento. Mas objeto lo es ya su cuerpo, que por eso denominamos, desde este punto de vista, representación. Pues el cuerpo es un objeto entre | objetos y se encuentra 6
sometido a las leyes de los objetos, aun cuando es objeto inmediato[2]. Como todos los objetos de la intuición, está inserto en las formas de todo conocer, en el tiempo y el espacio, mediante los cuales se da la pluralidad. Pero el sujeto, el cognoscente y nunca conocido, no se halla dentro de esas formas sino que más bien está ya supuesto por ellas: así que no le conviene ni la pluralidad ni su opuesto, la unidad. No lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce.

Así pues, el mundo como representación, en cualquier respecto en que lo consideremos, posee dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el *objeto*: su forma es el espacio y el tiempo, y mediante ellos la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes; de ahí que uno solo de ellos complete con el objeto el mundo como representación, tan plenamente como todos los millones que existen: pero si aquel ser único desapareciera, dejaría de existir el mundo como representación. Esas mitades son, por lo tanto, inseparables incluso para el pensamiento: pues cada una de ellas tiene significado y existencia exclusivamente por y para la otra, existe con ella y desaparece con ella. Se limitan inmediatamente: donde comienza el objeto, cesa el sujeto. El carácter común de esos límites se muestra precisamente en que las formas esenciales y universales de todo objeto: tiempo, espacio y causalidad, pueden ser descubiertas y plenamente conocidas partiendo del sujeto y sin conocer siquiera el objeto; es decir, en

2. *Sobre el principio de razón*, 2.ª ed., § 22.

lenguaje kantiano, se hallan *a priori* en nuestra conciencia. Haber descubierto eso constituye un mérito principal de Kant, y de gran magnitud. Yo afirmo además que el principio de razón es la expresión común de todas aquellas formas del objeto que nos son conocidas *a priori*, y que todo lo que conocemos puramente *a priori* no es sino justamente el contenido de aquel principio y lo que de él se sigue, así que en él se expresa todo nuestro conocimiento *a priori*. En mi tratado *Sobre el principio de razón* he mostrado detenida-
7 mente cómo cualquier | objeto posible está sometido a él, es decir, se encuentra en una relación necesaria con otros objetos, por un lado como determinado y por otro como determinante: eso llega hasta el punto de que la completa existencia de todos los objetos, en la medida en que son objetos, representaciones y nada más, se reduce totalmente a aquella relación necesaria entre ellos, no consiste más que en ella, o sea, es totalmente relativa: enseguida hablaré más de esto. Además, he mostrado que, conforme a las clases en las que se dividen los objetos según su posibilidad, aquella relación necesaria expresada en general por el principio de razón aparece en diferentes formas; con lo cual se confirma a su vez la correcta clasificación de aquellas clases. Todo lo dicho allá lo doy aquí por conocido y presente al lector: pues, si no se hubiera dicho ya, tendría aquí su necesario lugar.

§ 3

Todas nuestras representaciones se diferencian principalmente por ser intuitivas o abstractas. Las últimas están constituidas por *una* sola clase de representaciones, los conceptos: estos son patrimonio exclusivo del hombre, que se distingue de todos los animales por esa capacidad para ellos que desde siempre se ha denominado *razón*[3]. Más adelante examinaremos esas representaciones abstractas en sí mismas, pero en primer lugar hablaremos exclusivamente de la *representación intuitiva*. Esta abarca todo el mundo visible, o el conjunto de la experiencia, junto con sus condiciones de posibilidad. Como se ha dicho, constituye un importante descubrimiento de Kant la tesis de que precisamente esas condiciones, esas formas

3. Kant ha sido el único en confundir ese concepto de la razón; en relación con ello remito al Apéndice, como también a mis *Problemas fundamentales de la ética, Sobre el fundamento de la moral*, § 6, pp. 148-154 de la primera [pp. 146-151 de la segunda] edición [trad. cast., pp. 173-178].

de la experiencia, es decir, lo más general en su percepción, lo que pertenece por igual a todos sus fenómenos, es decir, el tiempo y el espacio, no solo pueden ser pensados *in abstracto* por sí mismos y al margen de su contenido, sino también inmediatamente intuidos; que esa intuición no es acaso | un fantasma tomado de la experien- 8
cia mediante repetición, sino que es tan independiente de la experiencia que, más bien a la inversa, esta ha de pensarse como dependiente de ella; pues las propiedades del espacio y el tiempo, tal y como las conoce la intuición *a priori*, rigen como leyes de toda experiencia posible a las que esta siempre se tiene que conformar. Por eso en mi tratado *Sobre el principio de razón* he considerado el tiempo y el espacio como una clase especial y autónoma de representaciones, en la medida en que son intuidas en forma pura y vacía de contenido. Tan importante es ese carácter de las formas generales de la intuición descubierto por Kant, que estas son cognoscibles de manera intuitiva y según su completa legalidad por sí mismas y al margen de la experiencia, hecho este en el que se basa la matemática y su infalibilidad; pero no es una propiedad menos notable de aquellas formas el hecho de que el principio de razón, que determina la experiencia como ley de causalidad y motivación, y el pensamiento como ley de fundamentación de los juicios, aparezca aquí en una forma totalmente peculiar a la que he dado el nombre de *razón de ser* y que constituye en el tiempo la sucesión de sus momentos y en el espacio la posición de sus partes que se determinan recíprocamente hasta el infinito.

Quien a partir de mi tratado introductorio haya llegado a tener clara la completa identidad del contenido del principio de razón en la diversidad de sus formas, estará también convencido de lo importante que es para la comprensión de su esencia íntima el conocimiento de la más simple de sus formas, que hemos visto ser el *tiempo*. Así como en él cada instante solo existe en la medida en que ha exterminado el anterior, su padre, para ser a su vez exterminado con la misma rapidez; así como el pasado y el futuro (al margen de las consecuencias de su contenido) son tan vanos como cualquier sueño, mientras que el presente no es más que el límite inextenso e inestable entre ambos, de igual modo reconoceremos la misma nihilidad en todas las demás formas del principio de razón; y veremos que, como el tiempo, también el espacio y todo lo que existe en él a la vez que en el tiempo, o sea, todo lo que resulta de causas o motivos, no tiene más que una existencia relativa, | solo 9
existe por y para otro que es semejante a él, es decir, de la misma consistencia. En esencia esta visión es antigua: Heráclito se lamen-

taba en ella del eterno fluir de las cosas; Platón degradó su objeto como lo que siempre deviene y nunca existe; Spinoza lo designó como los meros accidentes de la única sustancia que existe y permanece; Kant opuso lo así conocido, en cuanto mero fenómeno, a la cosa en sí; por último, la antigua sabiduría hindú dice: «Es la *Maya*, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente». (Esas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y Puranas.) Lo que todos ellos quieren decir y aquello de lo que hablan no es sino precisamente lo que aquí consideramos: el mundo como representación, sometido al principio de razón.

§ 4

Quien haya conocido la forma del principio de razón que se manifiesta en el tiempo puro como tal y en la que se basa toda numeración y cálculo, habrá conocido con ello toda la esencia del tiempo. Este no es más que justamente aquella forma del principio de razón y no tiene ninguna otra propiedad; la sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo; la sucesión constituye toda la esencia del tiempo. — Quien además haya conocido el principio de razón tal y como rige en el espacio intuido en forma pura, ha agotado con ello toda la esencia del espacio; pues este no es en su totalidad más que la posibilidad de las determinaciones recíprocas de sus partes a la que se denomina *situación*. Su examen en detalle y la formulación de los consiguientes resultados en conceptos abstractos para una aplicación más cómoda constituyen el contenido de toda la geometría. Del mismo modo, quien haya conocido aquella forma del
10 principio de razón que domina el contenido de aquellas formas (el | tiempo y el espacio), su perceptibilidad, es decir, la materia; o sea, quien haya conocido la ley de la causalidad, ese habrá conocido toda la esencia de la materia en cuanto tal: pues esta no es en su totalidad sino causalidad, como cualquiera comprende inmediatamente en cuanto reflexiona. En efecto, su ser es su obrar: ningún otro ser de la misma se puede ni siquiera pensar. Solamente en cuanto actúa llena el espacio y llena el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato (que es él mismo materia) condiciona la intuición, en la que solo ella existe: la consecuencia de la acción de un objeto material sobre

otro no se conoce más que en la medida en que el último actúa ahora de manera distinta que antes sobre el objeto inmediato, y consiste únicamente en eso. Causa y efecto son, pues, la esencia de la materia: su ser es su obrar. (Los detalles al respecto se encuentran en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 21, p. 77.) De ahí que en alemán se designe con sumo acierto con la palabra *Wirklichkeit*[4] el contenido conceptual de todo lo material[5], siendo esa palabra mucho más significativa que *Realität*. Aquello sobre lo que actúa es a su vez materia: toda su existencia y esencia consiste, pues, en la alteración regular que *una* de sus partes produce en otra, así que es totalmente relativa y conforme a una relación válida solo dentro de sus límites, o sea, exactamente igual que el tiempo y el espacio.

Tiempo y espacio, cada uno por sí, son representables intuitivamente incluso sin la materia, pero la materia no lo es sin ellos. Ya la forma, que es inseparable de ella, presupone el *espacio*, y su actuar, en el que consiste toda su existencia, se refiere siempre a un cambio, o sea, a una determinación del *tiempo*. Pero el tiempo y el espacio no están supuestos por la materia cada uno por sí solo, sino que la unión de ambos forma la esencia de esta, precisamente porque, como se mostró, consiste en actuar, en la causalidad. En efecto, todos los innumerables fenómenos y estados pensables podrían coexistir en el espacio infinito sin oprimirse o sucederse en el tiempo infinito sin molestarse; entonces no sería en absoluto precisa, ni siquiera aplicable, una relación necesaria entre ellos ni una regla | que los determinara conforme a ella; por consiguiente, en 11
toda coexistencia en el espacio y cambio en el tiempo, en la medida en que cada una de ambas formas tuviera su existencia y curso por sí misma y sin conexión con la otra, no habría causalidad alguna; y, puesto que esta constituye la verdadera esencia de la materia, tampoco existiría la materia. — Mas el significado y necesidad de la ley de la causalidad se deben exclusivamente a que la esencia del cambio no consiste en la alteración de los estados en sí misma, sino más bien en que en *el mismo* lugar del espacio se da ahora *un* estado

4. Aunque se traduce habitualmente como «realidad», la palabra *Wirklichkeit* tiene su raíz en común con *wirken* («actuar»), *Wirkung* («efecto»), y *Wirksamkeit* («eficacia»), entre otras. Su sentido literal sería, pues, el de «efectividad» o «actualidad». Cf. también el volumen de los Complementos, p. 52 [trad. cast., Trotta, Madrid, 2003, p. 75]. [*N. de la T.*]

5. *Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat* [«Es admirable la propiedad de las palabras en algunas cosas, y el uso lingüístico de los antiguos designa algunas cosas de forma sumamente eficaz»], Séneca, *Epist.* 81.

y luego otro, y que en *un* mismo tiempo determinado se produce *aquí* este estado y *allí* otro: solo esa limitación recíproca del tiempo y el espacio da significado, y al mismo tiempo necesidad, a una regla según la cual ha de producirse el cambio. Lo que se determina con la ley de la causalidad no es, pues, la sucesión de los estados en el mero tiempo, sino esa sucesión en referencia a un determinado espacio; ni tampoco la existencia de los estados en un determinado lugar, sino en ese lugar dentro de un determinado tiempo. Así que el cambio, es decir, la alteración producida conforme a la ley causal, se refiere siempre a una determinada parte del espacio y a una determinada parte del tiempo *a la vez* y en unión. En consecuencia, la causalidad une el espacio con el tiempo. Pero hemos descubierto que toda la esencia de la materia consiste en actuar, o sea, en la causalidad: por consiguiente, también en ella el espacio y el tiempo han de estar unidos, es decir, que ha de soportar en sí misma al mismo tiempo las propiedades del tiempo y las del espacio, por muy antagónicos que sean ambos; y ha de unificar en sí misma lo que en cada uno de ellos por separado es imposible, o sea, el inestable flujo del tiempo con la rígida e invariable persistencia del espacio, recibiendo de ambos la divisibilidad infinita. Conforme a esto vemos que gracias a ella surge la *simultaneidad*, que no podría darse ni en el mero tiempo, que no conoce la yuxtaposición, ni en el mero espacio, que no conoce ningún antes, después o ahora. Mas es la *simultaneidad* de muchos estados lo que propiamente constituye la esencia de la realidad: pues con ella se hace posible en primer
12 lugar la *duración*, que solo se puede conocer en la alteración de | aquello que existe en simultaneidad con lo que dura; pero además, solo a través de lo que dura en la alteración recibe esta el carácter de *cambio*, es decir, de modificación de la cualidad y la forma bajo la permanencia de la *sustancia*, es decir, de la *materia*[6]. En el mero espacio el mundo sería fijo e inmóvil: no habría ninguna sucesión, ningún cambio, ninguna acción: mas junto con la acción se suprime la representación de la materia. En el mero tiempo, a su vez, todo sería pasajero: no habría ninguna permanencia, ninguna yuxtaposición, y por lo tanto ninguna simultaneidad ni duración: así que tampoco habría ninguna materia. Solo mediante la unión del tiempo y el espacio surge la materia, es decir, la posibilidad de la simultaneidad y con ella de la duración, y con esta a su vez la de la

6. En el Apéndice se explica que materia y sustancia son una misma cosa.

permanencia de la sustancia bajo el cambio de los estados[7]. Al tener su esencia en la unión del tiempo y el espacio, la materia lleva el sello de ambos. Su origen espacial se documenta en parte por la forma, de la que es inseparable, pero en especial (y dado que la alteración sólo pertenece al tiempo y que en este por sí solo nada hay permanente) por su permanencia (sustancia), cuya certeza *a priori* se deriva en su totalidad de la del espacio[8]: su origen temporal lo revela en la cualidad (accidente), sin la cual nunca se manifiesta, y que en sentido estricto es siempre causalidad, acción en otra materia, o sea, cambio (un concepto temporal). Mas la legalidad de esa acción se refiere siempre al espacio y el tiempo a la vez, y solamente así tiene significado. La única determinación que abarca la ley de causalidad es la de qué estado ha de producirse en *este momento* y en *este lugar*. En esa deducción de las determinaciones fundamentales de la materia a partir de nuestras formas cognoscitivas *a priori* se basa el hecho de que le atribuyamos *a priori* ciertas propiedades, a saber: el ocupar un espacio, es decir, la impenetrabilidad | o la actividad, luego la extensión, la divisibilidad infinita, la 13
permanencia, es decir, la indestructibilidad, y finalmente el movimiento: en cambio, el peso, pese a carecer de excepción, hay que contarlo dentro del conocimiento *a posteriori*, si bien *Kant*, en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, p. 71 (ed. de Rosenkranz, p. 372), lo establece como cognoscible *a priori*.

Pero así como el objeto en general no existe más que para el sujeto como representación suya, tampoco cada clase especial de representaciones existe más que para una especial determinación del sujeto denominada facultad de conocer. El correlato subjetivo del tiempo y el espacio por sí mismos, como formas puras, lo denominó Kant sensibilidad pura, expresión esta que podemos conservar, dado que Kant abrió en esto el camino; si bien no es del todo adecuada, puesto que la sensibilidad presupone ya la materia. El correlato subjetivo de la materia o la causalidad, pues ambas son lo mismo, lo constituye el *entendimiento*, que no es nada más que eso. Conocer la causalidad es su única función, su única fuerza; y una fuerza de gran magnitud, que abarca una multiplicidad y tiene numerosas aplicaciones pero una inequívoca identidad en todas sus

7. Esto muestra también la razón de la explicación kantiana de la materia como «lo móvil en el espacio»: pues el movimiento consiste únicamente en la unión del espacio y el tiempo.

8. Y no del conocimiento del tiempo, como pretende Kant, según se explica en el Apéndice.

exteriorizaciones. A la inversa, toda causalidad, o sea, toda materia y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento. La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real: esta consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual. Pero nadie podría llegar a ella si no conociera inmediatamente algún efecto del que servirse como punto de partida. Tal punto de partida lo constituye la acción sobre los cuerpos animales. En esa medida, estos son los *objetos inmediatos* del sujeto: la intuición de todos los demás objetos está mediada por ellos. Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como *objeto*. Esa referencia no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente sino de forma inmediata, necesaria y segura. Es la forma cognoscitiva del *entendimiento puro*, sin la cual nunca tendría lugar la intuición, sino que quedaría simplemente una conciencia vaga, semejante a la de
14 las plantas, de los cambios del | objeto inmediato, que se seguirían unos a otros sin significado ninguno, siempre y cuando no tuvieran significado para la voluntad por no ser dolorosos o placenteros. Pero, así como con la irrupción del sol se presenta el mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función, transforma de *un* golpe la oscura e insignificante sensación en intuición. Lo que el ojo, el oído, la mano sienten no es intuición, son meros datos. Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo. Pues él une espacio y tiempo en la representación *materia*, es decir, actividad. Este mundo como representación existe solamente por y para el entendimiento. En el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores* he explicado ya que el entendimiento crea la intuición a partir de los datos que ofrecen los sentidos, que el niño aprende a intuir comparando las impresiones que los distintos sentidos reciben de un mismo objeto, y que solo esto proporciona la clave acerca de tantos fenómenos sensoriales: la visión simple con dos ojos, la visión doble en el estrabismo, o la diferente distancia de dos objetos que están uno tras otro y se ven a la vez, como también la ilusión que se produce por un repentino cambio en los órganos sensoriales. Pero este importante tema lo he tratado mucho más detallada y fundadamente en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, § 21. Todo lo dicho allí tendría aquí necesaria-

mente su lugar, así que habría que repetirlo: pero, puesto que siento casi tanta aversión a plagiarme a mí mismo como a los demás, y no estoy en disposición de exponerlo aquí mejor que allí, remito a ahí en lugar de repetirlo, si bien lo doy por sabido.

El aprendizaje de la visión en los niños y los ciegos de nacimiento operados, la visión simple de lo que se percibe doble, con los dos ojos, la visión y el tacto dobles cuando los órganos sensoriales se desplazan de su posición habitual, la apariencia derecha de los objetos mientras su imagen está invertida en el ojo, | la transposición a los objetos externos del color, que es una simple función interna, una división polarizada de la actividad del ojo, y, finalmente el estereoscopio: todo eso son pruebas sólidas e irrefutables de que la *intuición* no es meramente sensual sino intelectual, es decir, *conocimiento* puro de la *causa a partir del efecto* por parte del *entendimiento*; por consiguiente, supone la ley de la causalidad, de cuyo conocimiento depende toda intuición, y con ella toda experiencia, en su primera y completa posibilidad; y no es, a la inversa, el conocimiento de la ley de la causalidad el que depende de la experiencia, tal y como sostenía el escepticismo humeano, que queda así refutado por primera vez. Pues la independencia del conocimiento de la causalidad respecto de toda experiencia, es decir, su aprioridad, solo puede demostrarse a partir de la dependencia de toda experiencia respecto de él: y esto a su vez solo puede lograrse demostrando de la forma expuesta aquí y explicada en los pasajes citados, que el conocimiento de la causalidad está ya contenido en la intuición en general, en cuyo ámbito se halla toda experiencia; o sea, que es totalmente *a priori* en relación con la experiencia y está supuesto por ella como condición sin suponerla por su parte: pero eso no se puede demostrar de la forma en que Kant lo intentó y que yo he criticado en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 23.

§ 5

Hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto; porque esta solo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos. Precisamente en aquel falso supuesto se basa la necia polémica sobre la realidad del mundo externo en la que se enfrentan dogmatismo y escepticismo, apareciendo aquel unas veces como

realismo y otras como idealismo. El realismo pone el objeto como causa y coloca su efecto en el sujeto. El idealismo de Fichte convierte el objeto en efecto del sujeto. Pero dado que —cosa en la que
16 nunca | se insistirá bastante— entre sujeto y objeto no puede haber ninguna relación según el principio de razón, tampoco podía nunca demostrarse ni una ni la otra de las dos afirmaciones, y el escepticismo lanzó sobre ambas ataques victoriosos. — En efecto, igual que la ley de causalidad precede a la intuición y la experiencia en cuando condición de las mismas, y por eso no podemos conocerla a partir de ellas (como pensaba Hume), también objeto y sujeto, en cuanto condición primera, preceden a todo conocimiento y, por lo tanto, también al principio de razón en general; porque este no es más que la forma de todo objeto, el general modo y manera de su fenómeno; pero el objeto siempre supone el sujeto: entre ambos no puede, pues, existir una relación de razón y consecuencia. Mi tratado sobre el principio de razón ha de demostrar precisamente eso, presentando el contenido de aquel principio como la forma esencial de todo objeto, es decir, como la forma general de todo ser objetivo, como algo que conviene al objeto como tal: pero el objeto en cuanto tal supone siempre el sujeto como su correlato necesario: este queda, pues, fuera del ámbito de validez del principio de razón. La disputa acerca de la realidad del mundo externo se debe precisamente al hecho de haber extendido falsamente hasta el sujeto la validez del principio de razón; y, al partir de ese equívoco, nunca pudo entenderse a sí misma. Por una parte, el dogmatismo realista, al considerar la representación como efecto del objeto, pretende separar la representación y el objeto, que son una misma cosa, y suponer una causa de la representación totalmente distinta, un objeto en sí independiente del sujeto: algo del todo impensable: pues ya en cuanto objeto supone siempre a su vez el sujeto y sigue siendo siempre su mera representación. A él se opone el escepticismo, bajo el mismo falso supuesto de que en la representación solo se tiene el efecto, no la causa, o sea, que no se conoce nunca el *ser* de los objetos sino únicamente su *actuar*; pero puede que este no tenga semejanza alguna con aquel, o incluso que sea asumido falsamente, dado que la ley de causalidad solo se toma de la experiencia, cuya realidad ha de basarse a su vez en ella. — A ambos conviene
17 | enseñarles, en primer lugar, que objeto y representación son lo mismo; luego, que el *ser* de los objetos intuidos es precisamente su *actuar*, que en este consiste la realidad de las cosas, y que pretender la existencia del objeto fuera de la representación del sujeto y un ser de la cosa real distinto de su actuar no tiene sentido y es una contradicción; que, por esa

razón, el conocimiento del modo de acción de un objeto intuido lo agota en la medida en que es objeto, o sea, representación, ya que fuera de eso no queda en él nada para el conocimiento. En esa medida, el mundo intuido en el espacio y el tiempo, que se manifiesta como pura causalidad, es totalmente real y es aquello para lo que se da; y se da plenamente y sin reservas como representación que se enlaza según la ley de la causalidad. Esta es su realidad empírica. Mas, por otra parte, toda causalidad existe solo en y para el entendimiento, así que todo aquel mundo real, es decir, activo, en cuanto tal está siempre condicionado por el entendimiento y no es nada sin él. Pero no solo por eso, sino ya porque en general no se puede pensar sin contradicción un objeto sin sujeto, hemos de negar la realidad del mundo externo en el sentido en que la interpreta el dogmático: como su independencia respecto del sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad transcendental. Mas no por ello es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón. Ese mundo es en cuanto tal comprensible para el sano entendimiento incluso en su más íntima significación y habla un lenguaje totalmente claro para él. Solo al espíritu desviado por los sofismas se le puede ocurrir disputar acerca de su realidad, cosa que siempre se produce debido a una incorrecta aplicación del principio de razón, que vincula en sí todas las representaciones de cualquier clase, pero nunca estas con el sujeto o con algo que no sea sujeto ni objeto, sino mera razón del objeto; algo inconcebible, porque solo los objetos pueden ser razón y solo pueden serlo a su vez de objetos. — Cuando se | investiga con más exactitud el origen de esa cuestión de la rea- 18
lidad del mundo externo, se descubre que a aquella falsa aplicación del principio de razón a lo que queda fuera de su ámbito se añade además una especial confusión de sus formas: en concreto, aquella forma que se refiere solamente a los conceptos o representaciones abstractas es trasladada a las representaciones intuitivas u objetos reales, y se exige una razón del conocer de los objetos, que no pueden tener más que una razón del devenir. Sobre las representaciones abstractas, los conceptos que se unen en juicios, el principio de razón rige de modo que cada uno de ellos recibe su valor, su validez y toda su existencia, denominada aquí *verdad*, única y exclusivamente de la relación del juicio con algo exterior a él, su razón cognoscitiva, a la que ha de ser siempre remitido. En cambio, sobre los objetos reales, las representaciones intuitivas, el principio de razón no

rige como principio de razón del *conocer* sino del *devenir*, como ley de la causalidad: cada uno de ellos le ha liquidado ya su deuda por el hecho de haber llegado a ser, es decir, de haber surgido como efecto de una causa: así pues, la exigencia de una razón cognoscitiva no tiene aquí validez ni sentido sino que pertenece a una clase de objetos totalmente distinta. De ahí que el mundo intuitivo, mientras se permanece en él, no suscite dudas ni escrúpulos en el observador: no hay aquí error ni verdad: estos se hallan encerrados en el ámbito de lo abstracto, de la reflexión. Aquí el mundo está abierto al sentido y al entendimiento, se ofrece con una ingenua verdad como aquello que es: como representación intuitiva que se desarrolla regularmente al hilo de la causalidad.

Según hemos considerado hasta aquí la cuestión de la realidad del mundo externo, siempre había procedido de un extravío de la razón que llegaba hasta la confusión de la cuestión misma; y, en esta medida, solamente podía ser respondida explicando su contenido. Tras investigar la esencia del principio de razón, la relación entre objeto y sujeto, y la verdadera naturaleza de la intuición sensible, la cuestión tendría que suprimirse a sí misma, ya que no le quedaría
19 ninguna significación. Pero tal cuestión tiene aún otro origen totalmente distinto del puramente especulativo aquí indicado; un origen propiamente empírico, si bien siempre se plantea con propósitos especulativos; y en este significado la cuestión tiene un sentido mucho más comprensible que en el primero. Se trata de esto: Nosotros tenemos sueños. ¿No es acaso toda la vida un sueño? O, más exactamente: ¿Hay un criterio seguro para distinguir entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales? — El pretexto de que lo soñado tiene menos vivacidad y claridad que la intuición real no merece consideración; porque hasta ahora nadie ha puesto las dos cosas una junto a otra para compararlas, sino que solo se puede comparar el *recuerdo* del sueño con la realidad presente. — Kant resuelve la cuestión así: «La conexión entre las representaciones según la ley de la causalidad distingue la vida del sueño». — Pero también en el sueño los elementos individuales se conectan igualmente según el principio de razón en todas sus formas y esa conexión no se rompe más que entre la vida y el sueño, y entre los sueños particulares. Por lo tanto, la respuesta se Kant sólo podía rezar así: el sueño *prolongado* (la vida) mantiene una continua conexión conforme al principio de razón, pero no con los sueños *breves*: aunque cada uno de estos incluye la misma conexión, entre estos y aquel se ha roto el puente, y en eso los distinguimos. — Pero sería muy difícil, y con frecuencia imposible, ponerse a investigar

conforme a ese criterio si algo ha sido soñado o ha ocurrido; porque no estamos en situación de seguir miembro por miembro la conexión causal entre cualquier acontecimiento vivido y el momento presente, mas no por eso lo consideramos como un sueño. De ahí que en la vida real por lo común no nos sirvamos de esa clase de investigaciones para distinguir el sueño de la realidad. El único criterio seguro para distinguir el sueño de la realidad no es de hecho otro más que el criterio puramente empírico del despertar, con el cual el nexo causal entre los acontecimientos soñados y los de la vigilia | se rompe de forma expresa y sensible. Una excelente 20
prueba de esto la ofrece la observación realizada por Hobbes en el *Leviatán*, capítulo 2: que confundimos fácilmente los sueños con la realidad en los casos en que nos hemos quedado dormidos vestidos sin proponérnoslo, pero sobre todo cuando además algún negocio o proyecto ocupa nuestros pensamientos y nos tiene ocupados tanto dormidos como despiertos: en esos casos el despertar se nota casi tan poco como el momento de dormirse, el sueño converge con la realidad y se mezcla con ella. Entonces solo queda aplicar el criterio kantiano: pero si, como ocurre con frecuencia, no se puede averiguar el nexo causal con el presente o la ausencia del mismo, ha de quedar para siempre sin decidir si un suceso se ha soñado o ha ocurrido. —Aquí, de hecho, se nos plantea muy de cerca la estrecha afinidad entre la vida y el sueño: y no ha de avergonzarnos el confesarla, después de que ha sido reconocida y expresada por muchos grandes espíritus. Los Vedas y los Puranas no conocen mejor comparación ni usan otra con más frecuencia que la del sueño para expresar el conocimiento del mundo real, al que denominan «velo de Maya». Platón dice a menudo que los hombres viven en un sueño y solo el filósofo se esfuerza por despertar. Píndaro dice (Π η, 135): σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος[9] (*umbrae somnium homo*), y Sófocles afirma:

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντα ἄλλο πλὴν
Εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν[10].
(*Ajax*, 125)

(*Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.*)

9. [«El hombre es el sueño de una sombra». Píndaro, *Pythia*, VIII, 135.]
10. [Pues veo que nosotros, los vivientes, no somos más / que espejismos y una sombra efímera.]

Junto al él se encuentra con la mayor dignidad Shakespeare:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep[11].

21 | Finalmente, Calderón estuvo tan penetrado por esta idea, que intentó expresarla en un drama en cierta medida metafísico, *La vida es sueño*.

Tras esos pasajes poéticos, séame permitido expresarme con una comparación. La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojeamos ociosos y abrimos una página aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida, pero siempre del mismo libro. Y así, una hoja leída aisladamente carece de conexión con la lectura coherente: pero no por ello es muy inferior a esta, si tenemos en cuenta que también la totalidad de la lectura coherente arranca y termina de forma improvisada y no hay que considerarla más que como una hoja aislada de mayor tamaño.

Los sueños individuales están separados de la vida real porque no se hallan engranados en la conexión de la experiencia que recorre constantemente el curso de la vida, y el despertar señala esa diferencia; no obstante, aquella conexión de la experiencia pertenece ya a la vida real como forma suya, mientras que el sueño ha de mostrar también una coherencia en sí mismo. Si juzgamos desde un punto de vista externo a ambos, no encontramos en su esencia ninguna diferencia definida y nos vemos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño.

Volvamos ahora desde este origen empírico y autónomo de la cuestión acerca de la realidad del mundo externo a su origen especulativo: hemos visto que este se encuentra, en primer lugar, en la falsa aplicación del principio de razón a la relación entre sujeto y objeto; y luego, a la confusión de sus formas, al trasladarse el principio de razón del conocer al terreno en donde solo vale el principio de razón del devenir: pero difícilmente habría podido aquella cuestión mantener ocupados a los filósofos de forma tan continuada si no tuviera verdadero contenido | y si en su interior no se
22

11. [«Somos la misma materia de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida está rodeada por el sueño». Shakespeare, *La tempestad* IV, 1.]

hallara algún pensamiento y sentido correctos que constituyeran su origen más auténtico, del que es de suponer que al principio, cuando se presentó a la reflexión y buscó su expresión, se formuló en aquellas formas y cuestiones erróneas que no se comprendían a sí mismas. Esto es, en mi opinión, lo que ocurrió; y como expresión pura de aquel sentido íntimo de la cuestión que ella misma no supo encontrar, establezco esta: ¿Qué es este mundo intuitivo aparte de ser mi representación? Este mundo, del que soy consciente solo una vez y como representación, ¿es por un lado *representación* y por otro *voluntad*, al igual que mi cuerpo, del que soy doblemente consciente? — La explicación más clara y la respuesta afirmativa a esa pregunta constituirán el contenido del segundo libro, y sus consecuencias ocuparán el resto del presente escrito.

§ 6

Entretanto, ahora, en este primer libro, lo consideramos todo únicamente como representación, como objeto para el sujeto: y al igual que todos los demás objetos reales, también el propio cuerpo, del que parte en cada cual la intuición del mundo, lo contemplamos exclusivamente desde el lado de la cognoscibilidad, desde el cual no es más que una representación. Ciertamente, la conciencia de cada uno, que se rebela ya contra la explicación de los demás objetos como mera representación, se resiste aún más si es el propio cuerpo el que ha de ser considerado una mera representación; lo cual se debe a que a cada uno la cosa en sí le es inmediatamente conocida en la medida en que se manifiesta como su propio cuerpo, pero solo indirectamente en la medida en que se objetiva en los demás objetos de la intuición. Pero el curso de nuestra investigación hace necesaria esa abstracción, esta forma de consideración unilateral, esta violenta separación de lo que existe esencialmente unido: por eso aquella resistencia se tiene que reprimir y apaciguar mientras tanto con la esperanza de que las consideraciones siguientes completarán la parcialidad de las actuales para llegar a un completo conocimiento de la esencia del mundo.

Así pues, el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del | sujeto, en la medida en que ella misma, junto 23
con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de la causalidad ofreciéndole así sus primeros datos. Como se mostró, todo el ser de la materia consiste en su actuar. Pero efecto y causa existen solo para el entendimiento, que no es más que su

correlato subjetivo. Mas el entendimiento nunca podría llegar a aplicarse si no tuviera nada de lo que partir. Tal punto de partida lo constituye la mera afección sensorial, la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo, en virtud de la cual este es objeto inmediato. Vemos así que la posibilidad de conocer el mundo intuitivo depende de dos condiciones: la primera es, *expresada objetivamente*, la capacidad de los cuerpos de actuar unos sobre otros, de provocar cambios entre ellos; sin esta propiedad general de todos los cuerpos no sería posible intuición alguna pese a la sensibilidad de los cuerpos animales; pero si queremos *expresar subjetivamente* esa primera condición, diremos: es ante todo el entendimiento el que hace posible la intuición: pues solo de él nace y solo para él vale la ley de la causalidad, la posibilidad del efecto y la causa, de modo que solo para y por él existe el mundo intuitivo. La segunda condición es la sensibilidad de los organismos animales, o la propiedad que tienen ciertos cuerpos de ser objetos inmediatos del sujeto. Los meros cambios que los órganos sensoriales padecen de fuera a través de la acción específicamente adecuada a ellos, se pueden ya denominar representaciones en la medida en que esas acciones no suscitan dolor ni placer, es decir, no tienen significado inmediato para la voluntad y, sin embargo, son percibidas, o sea, no existen más que para el *conocimiento*: y en la medida, digo yo, en que el cuerpo es *conocido* inmediatamente, es *objeto inmediato*; sin embargo, el concepto de objeto no ha de tomarse aquí en su sentido más propio: pues mediante ese conocimiento inmediato del cuerpo que precede a la aplicación del entendimiento y es mera afección sensorial, no existe el cuerpo propiamente como *objeto*, sino solamente los cuerpos que sobre él actúan; porque todo conocimiento de un verdadero objeto, es decir, de una representación intuitiva en el espacio,
24 existe solo por y para el entendimiento, o sea, no antes | sino únicamente después de su aplicación. Por eso el cuerpo, al igual que todos los demás objetos, no es conocido como verdadero objeto, es decir, como representación intuitiva en el espacio, más que de forma mediata, en virtud de la aplicación de la ley de la causalidad a la acción de una de sus partes sobre las otras; es decir, solo en la medida en que el ojo ve el cuerpo o la mano lo palpa. Por consiguiente, no conocemos la forma de nuestro propio cuerpo por medio del mero sensorio común, sino que solamente a través del conocimiento, solo en la representación, es decir, en el cerebro, se nos presenta el propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y orgánico: un ciego de nacimiento obtiene esa representación gradualmente, por medio de los datos que le proporciona el tacto; un

ciego sin manos no llegaría nunca a conocer su propia forma, o a lo sumo la desarrollaría y la construiría poco a poco a partir de la acción de otros cuerpos sobre él. Así pues, cuando llamamos al cuerpo objeto inmediato hay que entenderlo con esa restricción.

Por lo demás, conforme a lo dicho, todos los cuerpos animales son objetos inmediatos, es decir, puntos de partida de la intuición del mundo para el sujeto que todo lo conoce y precisamente por ello de nada es conocido. De ahí que el *conocer*, junto con el moverse por motivos condicionado por él, constituya el verdadero *carácter de la animalidad*, al igual que el movimiento por estímulos es el carácter de las plantas: pero lo inorgánico no posee más movimiento que el producido por causas en el sentido más estricto; esto lo he explicado con más detenimiento en el tratado *Sobre el principio de razón*, segunda edición, § 20, en la ética, primer tratado, III, y en *Sobre la visión y los colores*, § 1; a ellos, pues, remito.

De lo dicho resulta que todos los animales, hasta los más imperfectos, tienen entendimiento: pues todos ellos conocen objetos y ese conocimiento determina sus movimientos como motivo. — El entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más. Pero el grado de su agudeza y la extensión de su esfera cognoscitiva son sumamente diferentes y variados, y se hallan en distinta gradación, desde el grado inferior que solo conoce la relación causal entre el | objeto inmediato y el mediato, o sea, que llega justo a 25
pasar de la acción que sufre el cuerpo a su causa, y así intuir esta como objeto en el espacio, hasta el grado superior del conocimiento de la conexión causal entre los objetos meramente mediatos, que llega hasta la comprensión de las cadenas complejas de causas y efectos en la naturaleza. Pues también este último conocimiento sigue perteneciendo al entendimiento, no a la razón, cuyos conceptos abstractos no pueden servir más que para asimilar, fijar y combinar aquello que se ha comprendido inmediatamente, pero nunca para producir la comprensión misma. Toda fuerza y ley natural, cualquier caso en los que estas se exteriorizan, tiene que ser conocida inmediatamente por el entendimiento, captada intuitivamente, antes de que pueda presentarse *in abstracto* a la razón en la conciencia reflexiva. Captación intuitiva e inmediata del entendimiento fue el descubrimiento de la ley de gravitación por parte de R. Hooke y la reducción a esa ley única de tantos y tan grandes fenómenos como luego probaron los cálculos de Newton; eso mismo fue el descubrimiento del oxígeno y su importante papel en

la naturaleza por Lavoisier, así como el descubrimiento del origen físico de los colores por parte de Goethe. Todos esos descubrimientos no son más que un correcto retroceso inmediato del efecto a la causa, al que sigue después el conocimiento de la identidad de la fuerza natural que se manifiesta en todas las causas de la misma clase: y todo ese conocimiento es una manifestación, diferente solo en el grado, de la misma y única función del entendimiento mediante la cual un animal intuye como objeto en el espacio la causa que actúa sobre su cuerpo. Por eso también todos aquellos grandes descubrimientos, al igual que la intuición y cualquier manifestación del entendimiento, son un conocimiento inmediato y, en cuanto tal, obra de un instante, un *aperçu*, una ocurrencia, y no el producto de largas cadenas de razonamientos *in abstracto*; estas últimas, en cambio, sirven para fijar el conocimiento inmediato del entendimiento para la razón depositándolo en sus conceptos abstractos; es decir, para clarificarlo, para ponerlo en su lugar, mostrarlo y comunicárselo a los demás. — Aquella agudeza del entendimiento en la captación de las relaciones causales de los objetos conocidos indi-
26 rectamente encuentra su aplicación | no solo en la ciencia natural (cuyos descubrimientos han de agradecerse en su totalidad a ella), sino también en la vida práctica, donde se la denomina *prudencia*; porque en la primera aplicación se llama más bien perspicacia, penetración y sagacidad: tomada en sentido exacto, *prudencia* designa exclusivamente el entendimiento al servicio de la voluntad. No obstante, los límites de ese concepto no se pueden trazar con nitidez; porque es siempre una y la misma función del mismo entendimiento que actúa ya en la intuición de los objetos espaciales de cada animal la que, en su máximo nivel de agudeza, unas veces investiga con acierto la causa desconocida del efecto dado en los fenómenos de la naturaleza, dando así a la razón la materia para pensar reglas generales como leyes de la naturaleza; otras veces, inventa complicadas e ingeniosas máquinas aplicando causas conocidas a los fines que se pretenden; otras, aplicada a la motivación, cala y frustra sutiles intrigas y maquinaciones, o bien presenta convenientemente los motivos y los hombres receptivos a cada uno de ellos, y los pone en movimiento a voluntad, como a máquinas por medio de palancas y ruedas, dirigiéndolos hacia sus propios fines. — La falta de entendimiento en sentido propio se llama *estupidez* y es justamente *torpeza en la aplicación de la ley de la causalidad*, incapacidad para la captación inmediata de los encadenamientos de causa y efecto, motivo y acción. Un estúpido no ve la conexión de los fenómenos naturales ni cuando se producen por sí

mismos ni cuando son guiados intencionadamente, es decir, se hacen útiles en las máquinas: por eso cree gustosamente en la magia y los milagros. Un estúpido no nota que diferentes personas que en apariencia actúan independientemente unas de otras, de hecho obran de acuerdo: por eso cae fácilmente en engaños e intrigas: no nota los motivos ocultos de los consejos que se le dan, los juicios que se expresan, etc. Pero no le falta más que una sola cosa: agudeza, rapidez, agilidad en la aplicación de la ley de la causalidad, es decir, fuerza del entendimiento. El ejemplo máximo de estupidez que he conocido, y el más instructivo a los efectos que consideramos, es el de un muchacho tonto de unos once años que estaba en el manicomio, que ciertamente | poseía razón, puesto que hablaba y 27
percibía, pero en entendimiento se encontraba por detrás de algunos animales: cada vez que me acercaba a él, examinaba una lente que yo llevaba al cuello y en la que aparecía reflejada la ventana de la habitación y la copa de un árbol que había tras ella: en toda ocasión experimentaba una gran admiración y alegría al respecto, y no se cansaba de contemplarla con asombro; porque no entendía esa causalidad totalmente inmediata de la reflexión.



Así como entre los hombres los grados de agudeza del entendimiento son muy diferentes, entre las distintas especies animales lo son aún más. En todos ellos, incluso en los que están más cercanos a las plantas, existe el entendimiento suficiente para pasar del efecto en el objeto inmediato al objeto mediato como causa, es decir, para intuir, para aprehender un objeto: pues eso es lo que los convierte en animales, al darles la posibilidad de moverse por motivos y con ello de buscar o al menos coger el alimento; las plantas, en cambio, solo se mueven por estímulos a cuya acción inmediata han de aguardar o bien morir, sin poder perseguirlos o apoderarse de ellos. La gran sagacidad de los animales más perfectos nos produce asombro: es el caso de los perros, los elefantes, los monos, o del zorro, cuya astucia ha descrito Buffon tan magistralmente. En esos animales más listos podemos apreciar con bastante exactitud cuánto es capaz de hacer el entendimiento sin ayuda de la razón, es decir, del conocimiento abstracto en conceptos: en nosotros mismos no podemos saberlo así, ya que entendimiento y razón se apoyan mutuamente. Por eso con frecuencia encontramos que las manifestaciones de entendimiento de los animales están por encima o por debajo de nuestras expectativas. Por un lado, nos sorprende la sagacidad de aquel elefante que, tras haber cruzado muchos puentes viajando por Europa, en una ocasión se negó a entrar en uno por el que veía pasar la restante comitiva de hombres y caballos, porque le parecía demasia-

do frágil para su peso; por otro lado, nos asombramos de que los inteligentes orangutanes no mantengan con leña el fuego que han encontrado y en el que se calientan: una prueba de que esto exige ya
28 una reflexión que | no se produce sin conceptos abstractos. Que el conocimiento de causa y efecto en cuanto forma general del entendimiento se halla *a priori* en los animales resulta totalmente cierto ya por el hecho de que para ellos, como para nosotros, constituye la condición previa de todo conocimiento intuitivo del mundo externo: mas si se quiere todavía una prueba especial, considérese simplemente, por ejemplo, cómo un cachorro de perro no se atreve a saltar desde la mesa, por mucho que lo desee, porque prevé el efecto del peso de su cuerpo sin conocer por experiencia ese caso particular. Sin embargo, al juzgar el entendimiento de los animales hemos de guardarnos de adscribirle lo que es manifestación del instinto, el cual es una propiedad totalmente distinta de él, como de la razón, cuya acción, sin embargo, es con frecuencia muy semejante a la de aquellos dos unidos. Mas su explicación no corresponde aquí sino que tendrá su lugar en el segundo libro, al considerar la armonía o la denominada teleología de la naturaleza: y el capítulo 27 de los Complementos está dedicado en particular a él.

La falta de *entendimiento* se llama *estupidez*; la falta de aplicación de la *razón* a lo práctico la conoceremos después como *necedad*, la falta de *juicio* como *simpleza* y, por último, la falta parcial o total de *memoria* como *locura*. Pero cada cosa en su lugar. — Lo conocido correctamente mediante la *razón* es la *verdad*, es decir, un juicio abstracto con razón suficiente (*Tratado sobre el principio de razón*, §§ 29 ss.): lo conocido correctamente por medio del *entendimiento* es la *realidad*, es decir, el tránsito correcto del efecto en el objeto inmediato a su causa. A la *verdad* se opone el *error* como engaño de la *razón*, a la *realidad* la *ilusión* como engaño del *entendimiento*. La explicación más pormenorizada de todo esto se puede consultar en el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores*. — La *ilusión* surge cuando uno y el mismo efecto puede ser producido por dos causas totalmente distintas de las que una actúa con mucha frecuencia y la otra raras veces: el entendimiento, que no posee ningún dato para distinguir qué causa actúa aquí, puesto que el efecto es el mismo, supone siempre la causa
29 habitual; y, dado que su | actividad no es reflexiva y discursiva sino directa e inmediata, esa falsa causa se presenta ante nosotros como un objeto intuido que es precisamente la falsa ilusión. En el pasaje citado he mostrado cómo surgen de ese modo la visión y el tacto dobles cuando los órganos visuales se colocan en una posición

inusual; y con ello he ofrecido una prueba irrefutable de que la intuición solo existe por y para el entendimiento. Otros ejemplos de tal engaño del entendimiento o ilusión son el bastón sumergido en agua que parece roto; las imágenes de espejos esféricos, que en las superficies convexas hacen aparecer algo detrás de ellas y en las cóncavas muy por delante: también el tamaño de la luna que parece mayor en el horizonte que en el cenit; un fenómeno este que no es óptico, ya que, como demuestra el micrómetro, el ojo capta la luna en el cenit en un ángulo visual incluso algo mayor que en el horizonte; es el entendimiento el que supone que la causa del brillo más débil de la luna y todas las estrellas en el horizonte es su mayor distancia, evaluándolas como objetos terrestres según la perspectiva de la atmósfera; y por eso considera la luna en el horizonte mucho mayor que en el cenit, al tiempo que toma la bóveda celeste como más extensa en el horizonte, o sea, como plana. Esa misma falsa estimación de acuerdo con la perspectiva atmosférica hace que consideremos los montes muy altos, de los que solo vemos la cumbre a través de un aire diáfano, como más cercanos de lo que están en detrimento de su altura; por ejemplo, el Montblanc visto desde Salenche. — Y todas esas ilusiones engañosas se nos presentan en la intuición inmediata que ningún argumento de la razón puede apartar: este solo puede prevenir el error, es decir, un juicio sin razón suficiente, por medio de un juicio opuesto verdadero; así, por ejemplo, puede conocer *in abstracto* que la causa del débil resplandor de la luna y las estrellas no es la mayor distancia sino los vapores más turbios del horizonte: pero la ilusión se mantiene fija en todos los casos citados a pesar del conocimiento abstracto: pues el entendimiento está completa y netamente separado de la razón en cuanto facultad de conocer privativa del hombre, y es irracional
incluso en el hombre. La razón | solo puede *saber*: al entendimiento 30
le queda la intuición en exclusiva y libre del influjo de aquella.

§ 7

Con respecto a todo el análisis que hasta ahora hemos desarrollado, hay que hacer notar todavía lo siguiente. Nosotros no hemos partido en él ni del objeto ni del sujeto, sino de la *representación* que contiene y supone ya ambos; porque la división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial. Por eso hemos examinado en primer lugar esa forma como tal y luego (aunque remitiendo en lo fundamental al tratado introductorio) las demás

formas subordinadas a ella: tiempo, espacio y causalidad, que solo convienen al *objeto*; pero, dado que son esenciales a este *en cuanto tal* y que el objeto es a su vez esencial al sujeto *en cuanto tal*, también pueden ser descubiertas desde el sujeto, esto es, conocidas *a priori*; y en esa medida se las puede considerar como los límites comunes a ambos. Pero todas ellas se pueden reducir a una expresión común, el principio de razón, tal y como se ha mostrado detalladamente en el tratado introductorio.

Este método diferencia totalmente nuestra forma de consideración de todas las filosofías ensayadas hasta ahora, ya que todas ellas partían del objeto o del sujeto y, en consecuencia, pretendían explicar uno a partir del otro y, por cierto, conforme al principio de razón; nosotros, en cambio, sustraemos la relación entre objeto y sujeto del dominio de ese principio, dejándole solo el objeto. — Podría pensarse que la filosofía de la identidad surgida en nuestros días y de todos conocida no se incluye en esta contraposición, ya que no pone su punto de partida en el objeto ni el sujeto sino en un tercero, el Absoluto cognoscible por intuición racional, que no es objeto ni sujeto sino la indiferencia de ambos. Aunque yo, debido a la completa carencia de toda intuición racional, no osaré hablar de la mencionada honorable indiferencia ni del Absoluto; sin embargo, puesto que yo me apoyo simplemente en los protocolos abiertos a todos —también a nosotros, los profanos—, de los que intuyen
31 racionalmente, he de | observar que la mencionada filosofía no se puede exceptuar de la oposición establecida entre dos defectos; porque, pese a la identidad de sujeto y objeto, que no puede ser pensada sino solo intuida intelectualmente, o que se experimenta sumergiéndose en ella, esa filosofía no evita aquellos dos defectos opuestos sino que, antes bien, los aúna en sí misma al dividirse en dos disciplinas: el idealismo transcendental que constituye la doctrina del yo de Fichte y, en consecuencia, hace que el objeto surja del sujeto o se desarrolle conforme a él según el principio de razón; y, en segundo lugar, la filosofía de la naturaleza que hace que el sujeto se derive gradualmente del objeto aplicando un método que se denomina construcción y que me resulta muy poco claro, pero lo suficiente como para saber que es un progreso conforme al principio de razón en diversas formas. Yo hago renuncia de la profunda sabiduría que contiene aquella construcción; porque a mí, que carezco totalmente de intuición racional, todas aquellas exposiciones que la suponen me han de resultar como un libro de siete sellos; lo cual es así hasta el punto de que, por muy raro que suene, en todas aquellas doctrinas de honda sabiduría para mí es como si no

¿Hegel?

oyera más que patrañas terribles y, por añadidura, sumamente aburridas.

Los sistemas que partían del objeto tuvieron siempre como problema la totalidad del mundo intuitivo y su orden; pero el objeto que toman como punto de partida no es siempre ese mundo o su elemento fundamental, la materia: antes bien, se puede hacer una división de aquellos sistemas conforme a las cuatro clases de objetos posibles establecidas en el tratado introductorio. Así podemos decir que de la primera de aquellas clases, el mundo real, partieron Tales y los jónicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno y los materialistas franceses. De la segunda, o del concepto abstracto, Spinoza (en concreto, del concepto de sustancia puramente abstracto y existente solo en su definición) y antes los eleatas. De la tercera clase, en particular del tiempo y por consiguiente de los números, los pitagóricos y la filosofía china en el *I Ching*[12]. Por último, de la cuarta clase, es decir, del acto de voluntad motivado por el conocimiento, los escolásticos, que enseñaron una creación de la nada | por el acto de 32
voluntad de un ser personal extramundano.

El proceder objetivo se lleva a cabo de la forma más consecuente y amplia cuando aparece como verdadero materialismo. Este establece la materia, y con ella el tiempo y el espacio, como lo que propiamente existe, pasando por alto la relación con el sujeto, aunque solo en ella tiene todo eso su existencia. Además, toma como hilo conductor la ley de la causalidad, por la que pretende avanzar considerándola un orden de las cosas existente por sí mismo, como una *veritas aeterna*; pasando, pues, por alto el entendimiento, que es lo único en y para lo cual existe la causalidad. Luego intenta descubrir el estado primero y más simple de la materia para desarrollar a partir de él todos los demás, ascendiendo del simple mecanismo a la química, la polaridad, la vegetación, la animalidad: y, en el supuesto de que lo consiguiera, el último miembro de la cadena sería la sensibilidad animal, el conocimiento, que aparecería así como una mera modificación de la materia, un estado de la misma producido por causalidad. Si siguiéramos hasta ahí al materialismo con representaciones intuitivas, al llegar con él a su cumbre experimentaríamos un repentino ataque de la inextinguible risa de los dioses del Olimpo; pues, como al despertar de un sueño, nos daríamos cuenta de que su resultado último tan fatigosa-

12. Libro clásico chino, formado por sesenta y cuatro hexagramas y algunos apéndices. Fue reconocido por los confucianistas y taoístas durante los siglos XI-XIII, sentando las bases de la especulación metafísica. [*N. de la T.*]

mente buscado, el conocimiento, estaba ya supuesto como condición inexcusable en el primer punto de partida, en la pura materia; con él nos habíamos imaginado que pensábamos la materia, pero de hecho no habíamos pensado nada más que el sujeto que representa la materia, el ojo que la ve, la mano que la siente, el entendimiento que la conoce. Así se descubriría inesperadamente la enorme *petitio principii*: pues de repente el último miembro se mostraría como el soporte del que pendía ya el primero, la cadena como un círculo; y el materialista se asemejaría al Barón de Münchhausen que, estando dentro del agua con su caballo, tiraba de él hacia arriba con las piernas y de sí mismo con la coleta de su peluca puesta hacia delante. En consecuencia, el absurdo fundamental del materialismo consiste en que parte de lo *objetivo*, en que toma como fundamento explicativo último un ser *objetivo*, bien sea la *materia* [*Materie*] *in
33 abstracto*, tal como | es simplemente *pensada*, o bien ya ingresada en la forma, empíricamente dada, o sea, el *material* [*Stoff*], acaso los elementos químicos con sus combinaciones próximas. Tales cosas las toma como existentes en sí y de forma absoluta, para hacer surgir de ahí la naturaleza orgánica y al final el sujeto cognoscente, explicándolos así completamente; — pero en verdad todo lo objetivo, ya en cuanto tal, está condicionado de diversas maneras por el sujeto cognoscente con las formas de su conocer y los tiene como supuesto, por lo que desaparece totalmente si se elimina el sujeto. El materialismo es, pues, el intento de explicarnos lo inmediatamente dado a partir de lo dado de forma mediata. Todo lo que es objetivo, extenso y activo, o sea, todo lo material, que el materialismo considera un fundamento de sus explicaciones tan sólido que la reducción al mismo no puede dejar nada que desear (sobre todo cuando al final termina en la acción y reacción), todo eso, digo yo, es algo que se da de una forma sumamente mediata y condicionada, y que por lo tanto solo existe de forma relativa: pues ha pasado por la maquinaria y fabricación del cerebro introduciéndose así en sus formas, tiempo, espacio y causalidad, solo en virtud de las cuales se presenta como extenso en el espacio y actuando en el tiempo. A partir de un ser dado de semejante manera pretende el materialismo explicar incluso lo inmediatamente dado, la representación (en la que todo aquello existe) y al final la voluntad, desde la cual hay que explicar en realidad todas aquellas fuerzas fundamentales que se exteriorizan al hilo de la causalidad y, por tanto, conforme a leyes. — Así pues, a la afirmación de que el conocimiento es una modificación de la materia se opone siempre con el mismo derecho su contraria: que toda materia es una simple modificación del conoci-

miento del sujeto en cuanto representación del mismo. No obstante, el fin y el ideal de toda ciencia natural es en el fondo un materialismo plenamente realizado. Al conocer que este es manifiestamente imposible, se confirma otra verdad que resultará de nuestra consideración ulterior, a saber: que toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin último ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria; | porque no llega nunca a la 34
esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más que a conocer la relación de una representación con otras.

Toda ciencia parte siempre de dos datos principales. Uno de ellos es el principio de razón en cualquiera de sus formas, en cuanto *organon*; el otro, su objeto particular en cuanto problema. Así, por ejemplo, la geometría tiene el espacio como problema y la razón de ser en él como *organon*: la aritmética tiene el tiempo como problema y la razón de ser en él como *organon*: la lógica tiene las relaciones de los conceptos en cuanto tales como problema y la razón del conocer como *organon*: la historia tiene como problema los hechos humanos acontecidos en gran escala y como *organon* la ley de la motivación: la ciencia natural tiene la materia como problema y la ley de la causalidad como *organon*: por lo tanto, su propósito y su fin es, al hilo de la causalidad, reducir todos los estados posibles de la materia unos a otros y finalmente a uno solo, para a su vez deducirlos unos de otros y al final de uno solo. Por eso en ella se enfrentan dos estados extremos: el estado de la materia en el que está es menos objeto inmediato del sujeto y aquel en el que lo es más: es decir, la materia muerta y bruta, el primer elemento, y luego el organismo humano. La ciencia natural investiga el primero como química y el segundo como fisiología. Mas hasta ahora ninguno de los dos extremos se ha alcanzado y solo se ha conseguido algo intermedio entre ambos. Y la perspectiva es bastante desesperanzadora. Los químicos, bajo el supuesto de que la división cualitativa de la materia no llegará hasta el infinito como la cuantitativa, intentan rebajar cada vez más la cifra de sus elementos, que ahora son aún unos sesenta: y si llegaran hasta dos, querrían reducirlos a uno solo. Pues la ley de la homogeneidad conduce a la hipótesis de un primer estado químico de la materia que ha precedido a todos los demás —los cuales no son esenciales a la materia en cuanto tal sino solo formas accidentales, cualidades— y que es el único que conviene a la materia como tal. Por otra parte, no se puede comprender cómo ese elemento pudo experimentar un cam-

bio químico, puesto que no existía un segundo elemento para actuar sobre él; con lo que aquí se produce en la química en mismo
35 | atolladero con el que se encontró Epicuro en la mecánica cuando tuvo que explicar cómo el átomo único se desvió de la dirección originaria de su movimiento: e incluso esa contradicción que se desarrolló por sí misma y era imposible de evitar como de resolver, podía plantearse verdaderamente como una *antinomia* química: tal y como esta se plantea aquí en el primero de los dos extremos que busca la ciencia natural, también en el segundo se nos mostrará su correspondiente pareja.—Tampoco hay una mayor esperanza de conseguir ese otro extremo de la ciencia natural; porque cada vez comprendemos mejor que nunca se puede reducir un elemento químico a uno mecánico ni un elemento orgánico a uno químico o eléctrico. Pero aquellos que hoy en día toman de nuevo esa antigua senda equivocada pronto la desandarán en silencio y avergonzados, al igual que todos sus predecesores. De ello se tratará detenidamente en el siguiente libro. Las dificultades mencionadas aquí solo de pasada se enfrentan a la ciencia natural en su propio terreno. Tomada como filosofía, aquella sería además materialismo: mas, como ya hemos visto, este lleva en sí la muerte ya desde su nacimiento; porque pasa por alto el sujeto y las formas del conocer que se hallan tan supuestas ya en la materia bruta de la que quiere partir como en el organismo al que quiere llegar. Pues «Ningún objeto sin sujeto» es el principio que hace para siempre imposible todo materialismo. Soles y planetas sin un ojo que los vea y un entendimiento que los conozca se pueden, ciertamente, expresar con palabras: pero esas palabras son para la representación un *sideroxylon*[13]. Mas, por otra parte, la ley de la causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió,
36 aunque fuera de un insecto, sigue siempre | dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se

13. [Madero de hierro.]

podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia: incluso aquella larga serie temporal llena de innumerables cambios y a través de la cual la materia se elevó de forma en forma hasta que finalmente nació el primer animal cognoscente, todo ese tiempo mismo solo es pensable en la identidad de una conciencia: él es su secuencia de representaciones y su forma de conocimiento, y fuera de ella pierde todo significado y no es nada. Así vemos, por un lado, que la existencia de todo el mundo depende necesariamente del primer ser cognoscente, por muy imperfecto que este pueda ser; por otro lado, ese primer animal cognoscente es con la misma necesidad totalmente dependiente de una larga cadena de causas y efectos que le precede y en la que él mismo aparece como un pequeño eslabón. Estas dos visiones contradictorias a cada una de las cuales somos de hecho conducidos con igual necesidad las podríamos denominar una *antinomia* en nuestra facultad de conocer, estableciéndola como pareja de la que descubrimos en aquel primer extremo de la ciencia natural; mientras que la cuádruple antinomia kantiana, según se demostrará en la crítica de su filosofía añadida al presente escrito, es un espejismo sin fundamento. — No obstante, la contradicción que resulta aquí de forma necesaria encuentra su solución en el hecho de que, hablando en lenguaje kantiano, tiempo, espacio y causalidad no pertenecen a la cosa en sí sino únicamente a su fenómeno, del que son forma; lo cual significa en mi lenguaje que el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino solo uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí: esta la consideraremos en el libro siguiente, denominándola voluntad en conformidad con la más inmediata de sus objetivaciones. Pero el mundo como representación, único que aquí consideramos, no comenzó hasta que se abrió el primer ojo; y sin ese medio del conocimiento no puede existir, así que tampoco existió antes. Pero sin aquel ojo, es decir, al margen | del conoci- 37
miento, tampoco había ningún antes, ningún tiempo. Mas no por ello tiene el tiempo un comienzo, sino que todo comienzo existe en él: y, dado que es la forma más general de la cognoscibilidad en la que se insertan todos los fenómenos por medio del nexo de la causalidad, con el primer conocimiento se presenta también él (el tiempo) con toda su infinitud en ambos sentidos; y el fenómeno que llena ese primer presente ha de ser conocido a la vez en una vinculación causal y dependiendo de una serie de fenómenos que se

extiende infinitamente en el pasado, pasado que, sin embargo, está tan condicionado por el primer presente como este por él; de modo que, al igual que el primer presente, también el pasado del que procede depende del sujeto cognoscente y no es nada sin él, aunque lleva consigo la necesidad de que ese primer presente no aparezca como el primero, es decir, sin tener por madre ningún pasado y como comienzo del tiempo; sino que ha de presentarse como consecuencia del pasado conforme a la razón de ser en el tiempo, y también el fenómeno que lo llena ha de aparecer como efecto de los estados anteriores que llenan aquel pasado, conforme a la ley de la causalidad. — El aficionado a las interpretaciones mitológicas puede considerar como expresión de ese momento de la irrupción del tiempo, que, sin embargo, no tiene comienzo, el nacimiento de Cronos (χρόνος), el más joven de los Titanes, con el cual, puesto que castró a su padre, cesan los bastos engendros del cielo y de la tierra y entran en escena el género de los dioses y el de los hombres.

Esta exposición a la que hemos llegado siguiendo el más consecuente de los sistemas filosóficos que parten del objeto, el materialismo, sirve al mismo tiempo para hacer visible la inseparable dependencia mutua de sujeto y objeto dentro de su insuperable oposición; ese conocimiento nos lleva a buscar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, no ya en uno de aquellos dos elementos de la representación sino más bien en algo totalmente distinto de la representación que no está afectado por esa oposición originaria, esencial y, con ello, insoluble.

Al procedimiento de partir del objeto para deducir de él el su-
38 jeto se opone el que parte del sujeto | y pretende extraer de él el objeto. Con todo lo frecuente y general que ha sido el primero en toda la filosofía anterior, del último no se encuentra en realidad más que un solo ejemplo y, por cierto, muy reciente: la pseudofilosofía de J. G. Fichte, que ha de ser tenida en cuenta a ese respecto por poco valor auténtico y contenido interno que posea su teoría en sí misma y aun cuando no sea en general más que una fantasmagoría; aunque, expuesta con gesto de profunda seriedad, tono firme y enérgico celo, y defendida en elocuente polémica con débiles contrarios, pudo brillar y aparentó ser algo. Pero a él, como a todos los filósofos semejantes que se acomodaban a las circunstancias, le faltó la auténtica seriedad, la que, inasequible a las influencias, mantiene la vista inalterable en su fin: la verdad. Con él no podía, desde luego, ocurrir de otra manera. El filósofo, en efecto, lo es en virtud de una perplejidad de la que intenta sustraerse y que es el θαυμάζειν

de Platón, que este designa como un μάλα φιλοσοφικὸν πάθος[14]. Pero aquí los falsos filósofos se separan de los auténticos en que en los últimos aquella perplejidad nace de la visión del mundo mismo y en aquellos primeros, en cambio, solo de un libro, de un sistema ya presente: este fue el caso de Fichte, ya que se convirtió en filósofo únicamente sobre la base de la cosa en sí kantiana; y sin ella es sumamente probable que se hubiera dedicado a cosas totalmente distintas con mucho más éxito, ya que poseía un destacado talento retórico. Mas solo con que hubiera penetrado en alguna medida en el sentido del libro que lo convirtió en filósofo, la *Crítica de la razón pura*, habría comprendido que el espíritu de su doctrina fundamental es este: que el principio de razón no es, como pretende toda la filosofía escolástica, una *veritas aeterna*, es decir, no posee una validez incondicional antes, fuera y por encima de todo mundo, sino únicamente relativa y condicionada, válida solo en el fenómeno, bien se presente como nexo necesario del espacio o el tiempo, bien como ley de causalidad o bien como ley de la razón del conocimiento; que, por lo tanto, la esencia interna del mundo, la cosa en sí, no puede descubrirse nunca al hilo de ese principio sino que todo a lo que él conduce es a su vez dependiente y relativo, nada más que fenómeno y no cosa en sí; que, además, tal principio no afecta al sujeto | sino que es una simple forma de los objetos, los 39
cuales, precisamente por eso, no son cosas en sí; y que con el objeto existe ya inmediatamente el sujeto y con este aquel; así que ni el objeto se puede añadir al sujeto ni este a aquel como una consecuencia a su razón. Pero nada de todo eso afectó a Fichte: para él lo único interesante del asunto era el *partir del sujeto* elegido por Kant para mostrar la falsedad de partir del objeto, el cual se convertía de este modo en cosa en sí. Pero Fichte consideró que lo importante era ese partir del sujeto, supuso, al igual que todos imitadores, que si sobrepujaba a Kant en eso también le superaría, y repitió en esa dirección el mismo error que el dogmatismo habido hasta entonces había cometido en sentido opuesto y que precisamente había dado ocasión a la crítica kantiana; de modo que en lo esencial nada había cambiado y el antiguo error fundamental, la aceptación de una relación de razón y consecuencia entre objeto y sujeto, permaneció después igual que antes, por lo que el principio de razón mantuvo, exactamente igual que antes, una validez incondicionada y la cosa en sí, en lugar de colocarse en el objeto como se había hecho hasta

14. [Asombro. / Un sentimiento muy filosófico. Cf. *Teeteto*, 155d.]

entonces, se ubicó en el sujeto del conocer; pero después como antes siguió sin reconocerse la relatividad de ambos, indicativa de que la cosa en sí o la esencia interna del mundo no se ha de buscar en ellos sino fuera de ellos, como también fuera de cualquier otro ser que exista sólo de forma relativa. Igual que si Kant no hubiera existido, el principio de razón sigue siendo en Fichte lo que era en todos los escolásticos, una *aeterna veritas*. En efecto, igual que sobre los dioses de los antiguos dominaba aún el destino eterno, sobre el Dios de los escolásticos imperaban aquellas *aeternae veritates*, es decir, las verdades metafísicas, matemáticas y metalógicas, y para algunos incluso la validez de la ley moral. Solamente esas verdades no dependían de nada: pero por su necesidad existían tanto Dios como el mundo. Así pues, conforme al principio de razón en cuanto tal *veritas aeterna*, el yo es en Fichte la razón del mundo o del no-yo, del objeto, que es justamente su consecuencia, su chapuza. De ahí que se haya guardado bien de probar o controlar el principio de razón. Si yo tuviera que indicar la forma de dicho principio al hilo
40 de la cual | Fichte hace surgir el no-yo del yo, como de la araña su tela, pienso que se trata del principio de razón del ser en el espacio: pues solo referidas a él reciben alguna clase de sentido y significación aquellas angustiosas deducciones de la forma y manera en que el yo produce y fabrica el no-yo desde sí mismo, deducciones que constituyen el contenido del libro más absurdo y solo por eso más aburrido que jamás se ha escrito. — Esa filosofía fichteana, que en otro caso no merecería siquiera ser mencionada, nos resulta de interés solo en cuanto tardía oposición el materialismo antiguo, que era el más consecuente punto de partida objetivo, como aquella el subjetivo. Así como el materialismo no se dio cuenta de que con el más simple objeto había puesto ya inmediatamente el sujeto, Fichte no solo pasó por alto que con el sujeto (llamáralo como quisiera) había puesto ya el objeto, puesto que ningún sujeto es pensable sin él, sino también que toda deducción *a priori*, incluso toda demostración en general, se basa en una necesidad, pero toda necesidad se basa exclusivamente en el principio de razón; porque ser necesario y seguirse de una razón dada son conceptos intercambiables[15]. Pero el principio de razón no es más que la forma general del objeto en cuanto tal, así que supone ya el objeto y no puede producirlo ni hacerlo surgir conforme a su ley asumiendo una validez anterior y al margen de él. Así pues, el partir del sujeto adolece en general del

15. Véase al respecto *La cuádruple raíz del principio de razón*, 2.ª ed., § 49.

mismo defecto que el punto de partida objetivo antes expuesto: el suponer de antemano lo que se propone deducir, a saber, el correlato necesario de su punto de partida.

Nuestro método se diferencia *toto genere* de esos dos equívocos opuestos, ya que nosotros no partimos del objeto ni del sujeto sino de la *representación* como primer hecho de la conciencia; la primera forma esencial de la misma es la división en objeto y sujeto, y la forma del objeto es a su vez el principio de razón en su diversas formas, cada una de las cuales impera en su propia clase de | represen- 41
taciones hasta tal punto que, como se mostró, con el conocimiento de aquella forma se conoce también la esencia de la clase entera, ya que esta (en cuanto representación) no es más que aquella forma misma: así el tiempo mismo no es nada más que la razón del ser en él, es decir, sucesión; el espacio, nada más que el principio de razón en él, o sea, posición; la materia, nada más que causalidad; el concepto (como se mostrará enseguida), nada más que relación con la razón del conocimiento. Esa total y permanente relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en las subordinadas a ella (principio de razón) nos indica, como se dijo, que la esencia íntima del mundo se ha de buscar en otro lado del mismo *totalmente distinto de la representación* que, según demostrará el próximo libro, se encuentra en un hecho de igual certeza inmediata para todo ser viviente.

No obstante, hay que examinar antes aquella clase de representaciones pertenecientes en exclusiva al hombre, que tienen por materia el *concepto* y por correlato subjetivo la *razón*, al igual que las representaciones consideradas hasta ahora tenían el entendimiento y la sensibilidad, que han de atribuirse también a todo animal[16].

§ 8

Como de la luz inmediata del sol al reflejo prestado de la luna, pasamos de la representación intuitiva, inmediata, que se sustenta y se acredita a sí misma, a la reflexión, a los conceptos discursivos y abstractos de la razón que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él. Mientras nos mantene-

16. A estos primeros siete parágrafos corresponden los cuatro primeros capítulos del primer libro de los Complementos.

mos en la pura intuición todo es claro, seguro y cierto. Ahí no existen preguntas, dudas ni error: no queremos ni podemos ir a más, nos hallamos tranquilos en la intuición y satisfechos en el presente. La intuición se basta a sí misma; por eso lo que ha surgido
42 puramente de ella y se ha mantenido fiel a ella, | como la obra de arte auténtica, no puede nunca ser falso ni quedar refutado por ninguna época: pues no ofrece una opinión sino la cosa misma. Pero con el conocimiento abstracto, con la razón, irrumpen en lo teórico la duda y el error, en lo práctico la preocupación y el arrepentimiento. Si en la representación intuitiva la *apariencia* desfigura momentáneamente la realidad, en la abstracta el *error* puede dominar durante milenios, lanzar su férreo yugo sobre pueblos enteros, asfixiar los más nobles impulsos de la humanidad, e incluso a aquellos a los que no es capaz de engañar encadenarlos por medio de sus esclavos, los engañados. Él es el enemigo contra el que los más sabios espíritus de todos los tiempos sostuvieron una lucha desigual, y solo lo que le ganaron se convirtió en patrimonio de la humanidad. Por eso es bueno llamar la atención sobre él en cuanto pisamos su terreno. Aunque se ha dicho con frecuencia que se ha de buscar la verdad incluso allá donde no es de prever que tenga ningún provecho, ya que este puede ser mediato y aparecer donde no se lo espera, yo añadiría que se debe tener el mismo empeño en descubrir y erradicar el error incluso cuando no es previsible que cause ningún daño, ya que este puede ser sumamente mediato y surgir un día cuando no se lo espera: pues todo error lleva un veneno en su interior. Es el espíritu, es el conocimiento el que hace al hombre señor de la Tierra; así que no hay errores inocuos, y todavía menos errores venerables, santos. Para consuelo de aquellos que dedican fuerzas y vida a la noble y ardua lucha contra el error en cualquier forma y asunto, no puedo por menos que añadir aquí que, mientras no se manifieste la verdad, el error podrá desarrollar su juego como las lechuzas y los murciélagos en la noche: pero antes podemos esperar que las lechuzas y los murciélagos hagan al Sol volverse hacia el Oriente, que el que la verdad conocida y expresada de forma clara y completa vuelva a ser expulsada para que el antiguo error tome de nuevo su lugar sin ser
43 molestado. Esa es la fuerza de la verdad, cuya victoria | es ardua y fatigosa; pero a cambio, una vez conseguida no se le puede volver a arrebatar.

Aparte de las representaciones consideradas hasta aquí, es decir, las que en su conjunto se pueden reducir a tiempo, espacio y materia si miramos al objeto, o a sensibilidad pura y entendimiento

(es decir, conocimiento de la causalidad) si nos atenemos al sujeto, solo en el hombre, de entre todos los habitantes de la Tierra, ha surgido además otra fuerza cognoscitiva y brotado una conciencia totalmente nueva, que con gran acierto y corrección se denomina *reflexión*. Pues se trata de hecho de un reflejo, de algo derivado de aquel conocimiento intuitivo, si bien ha asumido una naturaleza y condición radicalmente diferentes de él, no conoce sus formas, e incluso el principio de razón que impera sobre todo objeto tiene aquí una forma totalmente distinta. Esta conciencia nueva y altamente potenciada, ese reflejo abstracto de todo lo intuitivo en el concepto no intuitivo de la razón, es lo único que otorga al hombre aquella reflexión que tanto distingue su conciencia de la del animal y por la que todo su caminar en la tierra resulta tan diferente al de sus hermanos irracionales. En la misma medida los supera en poder y en sufrimiento. Ellos viven solo en el presente; él vive también en el futuro y el pasado. Ellos satisfacen la necesidad momentánea; él, mediante instituciones artificiales, se preocupa de su futuro e incluso de épocas que no podrá vivir. Ellos caen totalmente bajo la impresión del instante, bajo el efecto del motivo intuitivo; a él los conceptos abstractos le determinan con independencia del presente. De ahí que lleve a cabo planes proyectados y actúe conforme a máximas, sin tomar en consideración el entorno ni las contingentes impresiones del presente; por eso puede, por ejemplo, disponer con serenidad los preparativos de su propia muerte, disimular hasta ser insondable y llevarse su secreto a la tumba, y de ahí también que posea una elección real entre varios motivos: pues solo *in abstracto* pueden estos presentarse juntos a la conciencia y llevar consigo el conocimiento de que uno excluye el otro, midiendo así su respectivo poder sobre la voluntad; conforme a lo cual el motivo preponderante, al hacer inclinar la balanza, | constituye una decisión reflexi- 44
va de la voluntad y un signo seguro que manifiesta su naturaleza. El animal, en cambio, es determinado por la impresión presente: solo el temor a la violencia presente puede contener sus deseos, hasta que finalmente ese temor se convierte en costumbre y a partir de entonces lo determina como tal: eso es el adiestramiento. El animal siente e intuye; el hombre, además, *piensa* y *sabe*: ambos *quieren*. El animal comunica su sensación y su ánimo con gestos y gritos: el hombre comunica los pensamientos a los demás mediante el lenguaje, o bien encubre los pensamientos, también mediante el lenguaje. El lenguaje es el primer producto y el instrumento necesario de su razón: de ahí que en griego y en italiano el lenguaje y la razón se designen con la misma palabra: ὁ λόγος, *il discorso*. [En

razón - ratio

alemán] «Razón» [*Vernunft*] viene de «percibir» [*vernehmen*], que no es sinónimo de oír sino que significa percatarse de los pensamientos transmitidos con las palabras. Solo con la ayuda del lenguaje produce la razón sus más importantes resultados: la actuación acorde de varios individuos, la colaboración planificada de muchos miles, la civilización, el Estado; además, la ciencia, la conservación de la experiencia anterior, el resumen de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la difusión del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones. El animal no conoce la muerte hasta que muere: el hombre es consciente de que a cada hora se acerca a la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave incluso a aquel que no ha conocido ya en la vida misma ese carácter de destrucción perpetua. Es principalmente por eso por lo que el hombre tiene la filosofía y la religión: si bien es incierto que aquello que con razón apreciamos sobre todo en su obrar, la rectitud voluntaria y la nobleza del ánimo, haya sido alguna vez fruto de una de las dos. Como productos seguros pertenecientes en exclusiva a ambas y como producciones de la razón por esa vía se encuentran, en cambio, las más asombrosas y aventuradas opiniones de los filósofos de diferentes escuelas, así como los extraños y a veces crueles usos de los sacerdotes de distintas religiones.

Que todas esas manifestaciones tan diferentes y de tan largo
45 alcance | nacen de un principio común, de aquella particular fuerza espiritual en la que el hombre aventaja al animal y a la que se ha denominado *razón*, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον[17], *ratio*, es opinión unánime de todas las épocas y pueblos. Además, todos los hombres saben reconocer muy bien las manifestaciones de esa facultad y decir qué es racional y qué irracional, cuándo entra la razón en contradicción con otras capacidades y cualidades del hombre y, por último, qué es lo que nunca se puede esperar ni de los animales más listos por carecer de la misma. También los filósofos de todos los tiempos se expresan en conjunto de acuerdo con aquel conocimiento general de la razón, además de resaltar algunas de sus manifestaciones de especial relevancia, tales como el señorío sobre los afectos y las pasiones, la capacidad de realizar inferencias y establecer principios universales, incluso aquellos que son ciertos antes de toda experiencia, etc. Sin embargo, todas sus explicaciones en torno a la verdadera esencia de la razón son oscilantes, no están nítidamente definidas, son dispersas, carentes

17. Más correcto, λογικόν. [*N. de la T.*]

de unidad y descentradas, destacan bien esta o aquella manifestación y por eso discrepan a menudo unas de otras. A esto se añade que muchos parten de la oposición entre razón y revelación, que es totalmente ajena a la filosofía y solo sirve para incrementar la confusión. Es sumamente llamativo que hasta ahora ningún filósofo haya reducido todas aquellas múltiples manifestaciones de la razón a una función simple que se pudiera reconocer en todas ellas, desde la que todas se pudieran explicar y que, por consiguiente, constituyera la verdadera esencia interna de la razón. Cierto que el eximio Locke, en el *Essay on human understanding*, libro 2, capítulo 11, §§ 10 y 11, señala con toda corrección como carácter distintivo entre el animal y el hombre los conceptos universales abstractos, y Leibniz lo repite en total acuerdo con él, en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro 2, capítulo 11, §§ 10 y 11. Pero cuando Locke, en el libro 4, capítulo 17, §§ 2 y 3, pasa a la verdadera explicación de la razón, pierde totalmente de vista aquel carácter básicamente simple de la misma, cayendo en una oscilante, indefinida e incompleta enumeración de manifestaciones desmembradas y secundarias de dicha facultad: también | Leibniz, en el 46
pasaje de su obra correspondiente a aquel, hace en conjunto exactamente igual, solo que con más confusión y oscuridad. En el Apéndice he hablado detenidamente acerca de cómo Kant confundió y falseó el concepto de la esencia de la razón. Mas quien se tome la molestia de recorrer en este sentido la masa de escritos filosóficos que han aparecido desde Kant, reconocerá que, así como las faltas de los príncipes son expiadas por pueblos enteros, los errores de los grandes espíritus extienden su influjo pernicioso a generaciones completas e incluso a siglos, creciendo y propagándose hasta degenerar en monstruosidades: de lo que hay que inferir que, como dice Berkeley: *Few men think; yet all will have opinions*[18].

El entendimiento no tiene más que *una* función: el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto; y la intuición del mundo real, a la vez que toda prudencia, sagacidad y dote inventiva, por muy variada que sea su aplicación, no son claramente más que manifestaciones de aquella simple función; del mismo modo, la razón solo tiene *una* función: la formación del concepto; a partir de ella sola se explican con gran facilidad y por sí mismos todos los fenómenos antes citados que distinguen la vida humana de la animal, y a

18. [Pocos hombres piensan, pero todos quieren tener opiniones].

la aplicación o no de aquella función señala propiamente todo lo que siempre y en todas partes se ha llamado racional o irracional.

§ 9

Los conceptos forman una clase peculiar, diferente *toto genere* de las representaciones intuitivas hasta ahora consideradas y existente solo en el espíritu humano. De ahí que nunca podamos lograr un conocimiento intuitivo y verdaderamente evidente de su esencia,
47 sino uno simplemente | abstracto y discursivo. Por eso sería disparatado exigir que se demostrasen en la experiencia, entendiendo por ella el mundo externo real que es justamente representación intuitiva, o que se presentaran ante la vista o la fantasía como los objetos intuitivos. Los conceptos solo se pueden pensar, no intuir, y únicamente los efectos que a través de ellos produce el hombre son objetos de verdadera experiencia. Tales son el lenguaje, el obrar reflexivo y planificado, y la ciencia; y después, lo que resulta de todos ellos. Está claro que el habla, en cuanto objeto de la experiencia externa, no es más que un telégrafo sumamente perfecto que transmite signos arbitrarios con la máxima rapidez y la más fina matización. ¿Mas qué significan todos esos signos? ¿Cómo se produce su interpretación? ¿Acaso mientras otro habla traducimos enseguida su discurso en imágenes de la fantasía que pasan ante nosotros como un rayo y se mueven, se encadenan, se transforman y se pintan conforme a la afluencia de las palabras y sus flexiones gramaticales? ¡Qué tumulto se produciría entonces en nuestra cabeza al oír un discurso o leer un libro! Pero eso no ocurre de ningún modo. El sentido del discurso se percibe inmediatamente, se capta con exactitud y precisión sin que por lo regular se entremezclen fantasmas. Es la razón la que habla a la razón, se mantiene dentro de su terreno y lo que transmite y recibe son conceptos abstractos, representaciones no intuitivas que forma de una vez por todas y, aunque relativamente poco numerosas, abarcan, contienen y representan todos los innumerables objetos del mundo real. Solo a partir de esto se explica que un animal nunca pueda hablar ni entender, pese a tener en común con nosotros los instrumentos del lenguaje y las representaciones intuitivas: pero precisamente porque las palabras designan aquella clase peculiar de representaciones cuyo correlato subjetivo es la razón, carecen de sentido y significación para el animal. Así el lenguaje, como cualquier otro fenómeno que atribuimos a la razón y como todo lo que distingue al hombre del animal, se ha de explicar por

aquella fuente única y simple: los conceptos, las representaciones abstractas, no intuitivas, generales, no individualizadas en el tiempo y el espacio. | Solamente en algunos casos particulares pasamos de 48
los conceptos a la intuición, formamos fantasmas como *representantes* intuitivos *de los conceptos*, a los que, no obstante, nunca se adecuan. Estos han sido explicados de manera especial en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 28, por lo que no quiero repetir aquí lo mismo: con lo allí dicho se puede comparar lo que afirma Hume en el duodécimo de sus *Philosophical essays*, p. 244, y Herder en la *Metacrítica* (un libro malo por lo demás), parte I, p. 274. La idea platónica, que se hace posible mediante la unión de fantasía y razón, constituye el objeto principal del tercer libro del presente escrito.

Si bien los conceptos son radicalmente distintos de las representaciones intuitivas, se hallan en una necesaria relación con ellas, sin las cuales no serían nada, por lo que esa relación constituye toda su esencia y existencia. La reflexión es necesariamente reproducción, repetición del mundo intuitivo original, aunque una reproducción de tipo totalmente peculiar y en un material completamente heterogéneo. Por lo tanto, se puede denominar con toda propiedad a los conceptos representaciones de representaciones. El principio de razón tiene aquí también una forma propia; y así como aquella forma bajo la que rige en una clase de representaciones constituye y agota la esencia de dicha clase en la medida en que son representaciones —de modo que, como hemos visto, el tiempo es sucesión y nada más, el espacio posición y nada más, la materia causalidad y nada más—, también la esencia total de los conceptos o de la clase de las representaciones abstractas consiste únicamente en la relación que expresa en ellas el principio de razón: y, dado que esa relación es la referencia a la razón de conocimiento, toda la esencia de la representación abstracta está única y exclusivamente en su referencia a otra representación que es su razón de conocimiento. Esta puede ser a su vez un concepto o representación abstracta, e incluso esta puede tener a su vez una razón de conocimiento meramente abstracta; pero no hasta el infinito, sino que al final la serie de las razones cognoscitivas ha de concluir en un concepto que tenga su razón en el conocimiento intuitivo. Pues todo el mundo de la reflexión se
basa en el | intuitivo como su razón de conocer. De ahí que la clase 49
de las representaciones abstractas se distinga de las demás porque en estas el principio de razón nunca exige más que una relación a otra representación de la *misma* clase, pero en las representaciones abstractas requiere en último término una relación a una representación de *otra* clase.

Aquellos conceptos que, como se ha señalado, no se refieren al conocimiento intuitivo inmediatamente sino por mediación de uno o varios conceptos, han sido denominados preferentemente *abstracta*, mientras que los que tienen su razón inmediatamente en el mundo intuitivo se han llamado *concreta*. Pero esta última denominación no concuerda más que de manera impropia con los conceptos designados por ella, ya que también estos siguen siendo *abstracta* y de ningún modo representaciones intuitivas. Tales denominaciones han nacido de una vaga conciencia de la diferencia que con ellas se significa, aunque se pueden mantener con la interpretación aquí ofrecida. Ejemplos de la primera clase, o sea, *abstracta* en el sentido estricto, son conceptos tales como «relación», «virtud», «investigación», «principio», etc. Ejemplos de la segunda clase o de los denominados impropiamente *concreta*, son los conceptos «hombre», «piedra», «caballo», etc. Si no fuera un ejemplo demasiado plástico y así rayano en la broma, podríamos decir que los últimos son la planta baja y los primeros la planta superior del edificio de la reflexión[19].

El hecho de que un concepto comprenda una multiplicidad en sí, es decir, que muchas representaciones intuitivas o abstractas se hallen con él en la relación de la razón cognoscitiva, es decir, sean pensadas mediante él, no constituye, como se ha señalado la mayoría de las veces, una característica esencial del mismo sino una propiedad meramente secundaria y derivada que ni siquiera tiene que darse de hecho sino solo en su posibilidad. Esa propiedad deriva de que el concepto es representación de una representación, es decir, que toda su esencia reside exclusivamente en su referencia a otra representación; y puesto que esa representación no es el concepto mismo sino que incluso pertenece la mayoría de las veces
50 a otra clase de representaciones, | pues es intuitiva, puede poseer determinaciones temporales, espaciales y de otro tipo, así como en general muchas relaciones que no se piensan en el concepto, y de ahí que varias representaciones diferentes en lo accesorio puedan ser pensadas con el mismo concepto, es decir, subsumidas bajo él. Mas ese valer de una pluralidad de cosas no es una propiedad esencial sino meramente accidental del concepto. Por eso puede haber conceptos con los que no se piensa más que un único objeto real y que no obstante son representaciones abstractas y generales, y en modo alguno individuales e intuitivas: tal es, por ejemplo, el concepto que alguien tiene de una determinada ciudad que solo

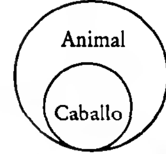
19. **Véanse en relación con esto los capítulos 5 y 6 del segundo volumen.**

conoce por la geografía: aunque con él no se piensa más que una ciudad, sería posible que con él concordasen varias ciudades en parte diferentes. Así pues, no porque un concepto esté abstraído de varios objetos posee universalidad; sino, a la inversa, porque la universalidad, es decir, la indeterminación individual, le es esencial en cuanto representación abstracta de la razón, es por lo que con el mismo concepto pueden pensarse diversas cosas.

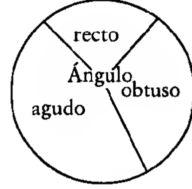
De lo dicho resulta que todo concepto, justamente porque es una representación abstracta y no intuitiva, y por ello no completamente determinada, tiene lo que se denomina una extensión o esfera incluso en el caso de que solo exista un objeto real que corresponda a él. Mas siempre encontramos que la esfera de cada concepto tiene algo en común con las de otros, es decir, que en él se piensa en parte lo mismo que en aquellos otros y en estos a su vez se piensa en parte lo mismo que en el primero; si bien cuando se trata de conceptos realmente distintos, cada uno de ellos, o al menos uno de los dos, contiene algo que no tiene el otro: en esa relación se halla todo sujeto con su predicado. Conocer esa relación se llama *juzgar*. La representación de aquellas esferas mediante figuras espaciales es una feliz idea. El primero en tenerla fue Gottfried Ploucquet, que empleó cuadrados; Lambert, aunque con posterioridad a él, se sirvió de simples líneas que colocaba unas debajo de otras. Euler fue el primero en perfeccionarla con círculos. No sé indicar en qué se basa esa analogía tan exacta entre las relaciones de los conceptos y las de las | figuras espaciales. Pero es una circunstancia favorable para la 51
lógica que todas las relaciones de los conceptos puedan exponerse intuitivamente incluso según su posibilidad, es decir, *a priori*, por medio de tales figuras del siguiente modo:

1) Las esferas de dos conceptos son exactamente iguales: por ejemplo, el concepto de necesidad y el de consecuencia de una razón dada; igualmente, el de *Rumiantia* y *Bisulca* (rumiantes y animales de pezuñas partidas); también el de vertebrado y de sangre roja (contra el cual habría, no obstante, algo que objetar debido a los anélidos): son conceptos intercambiables. Los representa un solo círculo que significa tanto el uno como el otro.

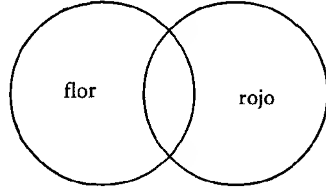
2) La esfera de un concepto incluye totalmente la del otro:



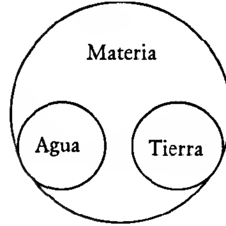
3) Una esfera incluye dos o varias que se incluyen y al mismo tiempo llenan la esfera:



4) Dos esferas incluyen cada una de ellas una parte de la otra:



52 | 5) Dos esferas se encuentran en una tercera que, sin embargo, no llenan:



Este último caso vale de todos los conceptos cuyas esferas no tienen inmediatamente nada en común, ya que siempre hay un tercero, aunque a menudo muy amplio, que incluye ambos.

A estos casos pueden reducirse todas las combinaciones de conceptos, y de ahí se puede deducir toda la doctrina de los juicios, su conversión, contraposición, reciprocidad y disyunción (esta según la tercera figura): y también las propiedades de los juicios, en las que Kant fundamentó las presuntas categorías del entendimiento, con excepción de la forma hipotética, que no es ya una combinación de meros conceptos sino de juicios; y luego con la excepción de la modalidad, de la que el apéndice da detallada cuenta, como de

todas las propiedades de los juicios que se ponen como fundamento de las categorías. En relación con las posibles combinaciones conceptuales señaladas hay que observar además que pueden también combinarse entre sí de muy diversas maneras, por ejemplo, la cuarta figura con la segunda. Solamente cuando una esfera que contiene otra total o parcialmente está a su vez incluida total o parcialmente en una tercera, representan todas juntas el silogismo en la primera figura, es decir, aquella combinación de juicios por la que se conoce que un concepto total o parcialmente contenido en otro lo está también en un tercero que contiene a su vez a este: o también, a la inversa, la negación, cuya representación sensible solo puede consistir en que dos esferas relacionadas no se hallan en una tercera. Si muchas esferas se abarcan de ese modo, surgen largas cadenas de silogismos. | — En este esquematismo de los conceptos, 53
que se explica ya bastante bien en muchos manuales, se puede fundamentar la doctrina de los juicios como también toda la silogística, con lo que la exposición de ambas se hace muy fácil y sencilla. Pues todas sus reglas se pueden comprender, deducir y explicar en su origen a partir de ahí. Mas no es necesario cargarlas en la memoria, ya que la lógica nunca puede ser de utilidad práctica sino solo de interés teórico para la filosofía. Pues aunque se puede decir que la lógica es al pensamiento racional lo que el bajo general a la música y también, si lo tomamos con menos exactitud, lo que la ética a la virtud o la estética al arte, hay que tener en cuenta que ningún artista ha llegado a serlo estudiando estética y ningún carácter noble estudiando ética; que mucho antes de Rameau se componía con corrección y belleza y que, igual que no hace falta tener en mente el bajo general para notar las embaucar con razonamientos engañosos. No obstante, hay que admitir que el bajo general es de gran utilidad, si no para el enjuiciamiento, sí para el ejercicio de la composición musical: e incluso, en grado mucho menor, la estética y la ética pueden tener alguna utilidad práctica, si bien principalmente negativa, así que no se les puede negar todo valor práctico: pero de la lógica no se puede hacer tanto elogio. Ella es, en efecto, un mero saber *in abstracto* de aquello que cada cual sabe ya *in concreto*. Por eso no se la necesita más para no asentir a un razonamiento falso de lo que se recurre a sus reglas para hacer uno correcto, e incluso el lógico más instruido la deja totalmente al margen en su pensamiento real. Eso se explica por lo siguiente: toda ciencia consiste en un sistema de verdades, leyes y reglas generales, y por lo tanto abstractas, en relación con cualquier clase de objetos. El caso individual comprendido en ellas que se presenta

después es determinado en cada ocasión según aquel saber general que vale de una vez por todas; porque es infinitamente más fácil aplicar lo general que investigar desde el principio por sí mismo el
54 caso individual que se presenta, | ya que el conocimiento general abstracto conseguido de una vez nos resulta siempre más accesible que la investigación empírica de lo individual. Pero con la lógica ocurre exactamente lo contrario. Ella es el saber general acerca del modo de operar de la razón, conocido a través de la auto-observación de la misma y la abstracción de todo contenido, y expresado en forma de reglas. Pero ese modo de operar es necesario y esencial a ella, así que en ningún caso se apartará de él mientras esté entregada a sí misma. Así que es más fácil y seguro dejarle actuar conforme a su esencia en cada caso particular, que ponerle por delante un saber abstraído de ese proceder en la forma de una ley ajena dada desde fuera. Es más fácil: porque, aun cuando en todas las demás ciencias la regla general nos resulta más próxima que la investigación del caso particular solo y por sí mismo, en el uso de la razón, por el contrario, su necesario proceder en el caso dado nos es más cercano que la regla general abstraída de él, pues lo que piensa en nosotros es ya aquella razón misma. Es más seguro: pues con mucha mayor facilidad puede acaecer un error en ese saber abstracto o en su aplicación, que producirse una actuación de la razón que contravenga su esencia, su naturaleza. De ahí procede la particularidad de que, si en otras ciencias la verdad del caso particular se comprueba en la regla, en la lógica, a la inversa, la regla se ha de comprobar siempre en el caso individual: y hasta el lógico más experto, cuando observe que en un caso particular concluye algo distinto de lo que enuncia la regla, antes buscará un fallo en la regla que en el razonamiento efectuado realmente por él. Así pues, pretender hacer un uso práctico de la lógica significaría querer deducir de reglas generales con un indecible esfuerzo lo que conocemos inmediatamente y con la máxima seguridad en el caso individual: sería exactamente igual que si uno en sus movimientos pretendiera primero consultar la mecánica y en la digestión la fisiología: y el que aprende lógica para fines prácticos se asemeja al que quiere instruir a un castor en la construcción de su vivienda. — Aunque carente de utilidad práctica, la lógica tiene, pues, que conservarse
55 porque tiene interés filosófico como conocimiento especial | de la organización y acción de la razón. En cuanto disciplina cerrada, autónoma, completa en sí misma, circular y totalmente segura, está facultada para ser tratada por sí misma e independientemente de todas las demás ciencias y ser así enseñada en las universidades:

pero su verdadero valor lo obtiene únicamente en conexión con el conjunto de la filosofía dentro de la consideración del conocimiento y, por cierto, del conocimiento racional o abstracto. Por consiguiente, su exposición no debería tener la forma de una ciencia dirigida a lo práctico ni contener simples reglas para la correcta conversión de los juicios, el razonamiento, etc., sino que debería más bien estar orientada a que se conozca la esencia de la razón y del concepto, y a que se examine detenidamente el principio de razón del conocer: pues la lógica es una mera paráfrasis de este, pero solo para el caso en que la razón que da la verdad a los juicios no es empírica o metafísica sino lógica o metalógica. Por eso junto al principio de razón del conocer se pueden citar las otras tres leyes fundamentales del pensamiento tan afines a él, los juicios de verdad metalógica; y de ahí resulta poco a poco toda la técnica de la razón. La esencia del verdadero pensar, es decir, del juicio y el razonamiento, se puede representar de la forma antes indicada a partir de la combinación de esferas conceptuales conforme al esquema espacial, y de él se pueden deducir mediante construcción todas las reglas del juicio y el razonamiento. El único uso práctico que se puede hacer de la lógica consiste en que al disputar se muestran al oponente no tanto sus razonamientos defectuosos reales como sus inferencias engañosas intencionadas, designándolas con su nombre técnico. Pero el hecho de contener la orientación práctica de la lógica y subrayar su conexión con el conjunto de la filosofía como un capítulo de la misma no debería hacer su conocimiento más infrecuente de lo que ahora es: pues hoy en día todo el que no quiera permanecer rudo en lo principal y contarse entre la ignorante masa sumida en el embotamiento, tiene que estudiar filosofía especulativa: y ello porque este siglo XIX es un siglo filosófico; lo
cual no quiere decir tanto que | posea una filosofía o que la filosofía 56
sea dominante en él, como que está maduro para la filosofía y, precisamente por eso, necesitado de ella: ese es un signo de una elevada instrucción e incluso un punto firme en la escala de la cultura de los tiempos[20].

Por poca utilidad práctica que pueda tener la lógica, no se puede negar que se inventó a efectos prácticos. Su nacimiento me lo explico del siguiente modo: cuando entre los eleatas, los megáricos y los sofistas se había desarrollado cada vez más el gusto por la disputa hasta convertirse poco a poco casi en una adicción, la

20. **Véanse al respecto** los **capítulos 9 y 10 del** segundo **volumen.**

confusión en la que caían casi todas las disputas pronto hubo de hacerles sentir la necesidad de un proceder metódico para cuya instrucción hubo que buscar una dialéctica científica. Lo primero que se hubo de observar era que las dos partes disputantes siempre tenían que estar de acuerdo respecto de alguna proposición a la que se pudieran remitir los puntos conflictivos en la disputa. El comienzo del procedimiento metódico consistía en expresar formalmente como tal esa verdad comúnmente admitida y ponerla al frente de la investigación. Mas al comienzo esas proposiciones no afectaban más que al material de la investigación. Pronto se cayó en la cuenta de que también en el modo en que se retrocedía a la verdad comúnmente admitida y se pretendían derivar de ella las propias afirmaciones, se seguían ciertas formas y leyes acerca de las cuales, sin haber acuerdo previo, nunca se discrepaba; por lo que se vio que tenían que constituir el curso peculiar y esencial de la razón misma, el elemento formal de la investigación. Y aunque el tema no era susceptible de duda ni discrepancia, alguna mente sistemática hasta la pedantería tuvo la idea de que quedaría muy bonito y completaría la dialéctica metódica si esa parte formal de toda disputa, ese proceder regular de la razón misma, se expresara también en principios abstractos que, al igual que aquellos principios comúnmente admitidos en relación con la materia de la investigación, se
57 pusiera al frente de la investigación como | el canon fijo del disputar al que siempre había que volver la mirada y apelar. Al pretender de este modo que en adelante se reconociera conscientemente como ley y se expresara formalmente lo que hasta entonces se había seguido como por acuerdo tácito o ejercitado como por instinto, poco a poco se fueron encontrando expresiones más o menos perfectas para los principios lógicos, tales como el principio de contradicción, en de razón suficiente, el de tercio excluso, el *dictum de omni et nullo*[21], y luego las reglas especiales de la silo.gística como, por ejemplo, *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia*[22], etc. Que eso se llevó adelante con gran lentitud y fatiga, y que hasta Aristóteles quedó muy incompleto, lo apreciamos en parte en la torpeza y prolijidad con que se sacan a la luz las verdades lógicas en

21. [Lo que vale de todo vale también de cada individuo y lo que no vale de nada no vale tampoco de ningún individuo.]

22. [De premisas meramente particulares o negativas no se sigue nada. / La inferencia de la consecuencia a la razón no es válida.]

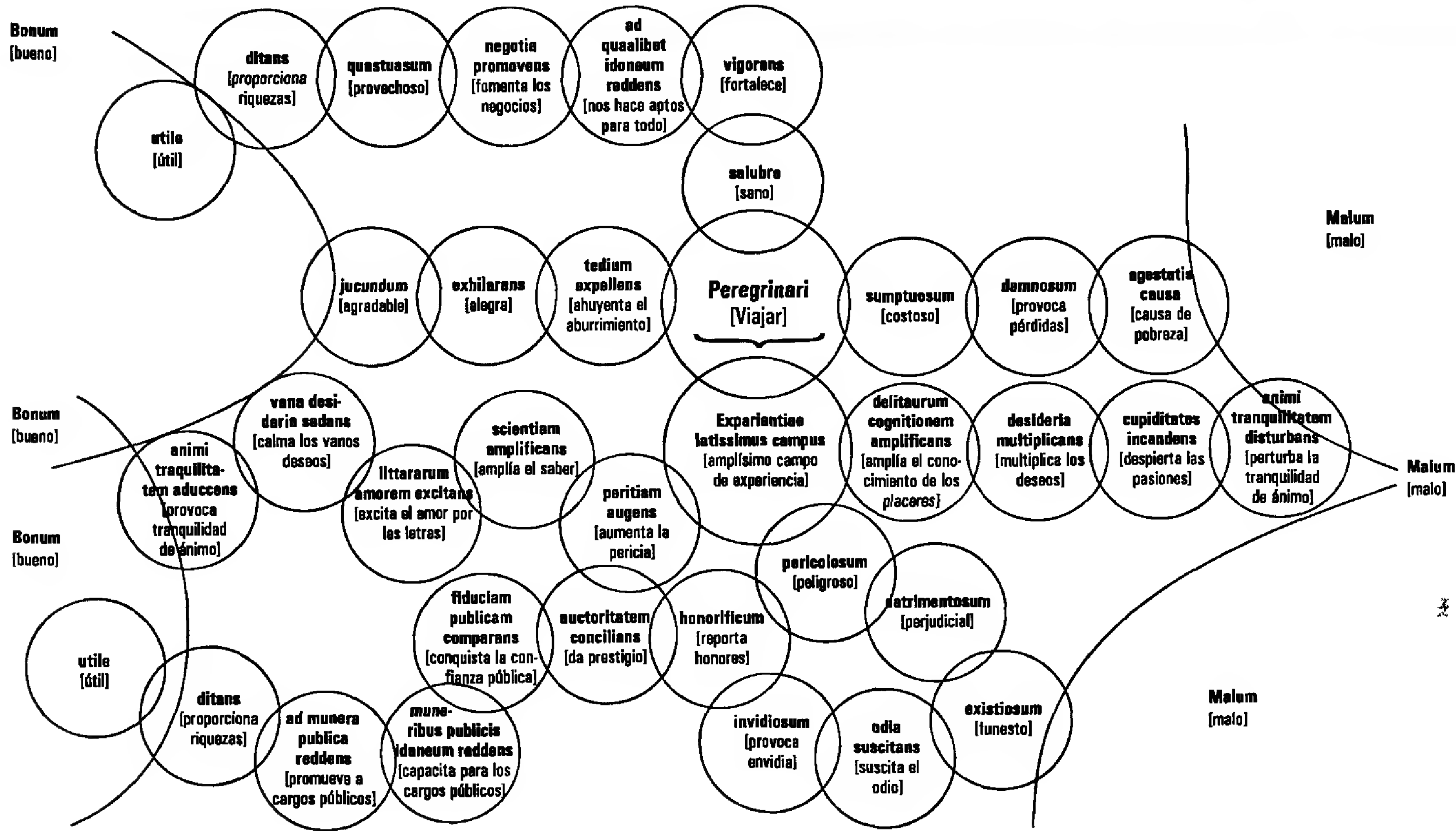
algunos diálogos platónicos, pero todavía más en el informe de Sexto Empírico sobre las disputas de los megáricos acerca de las leyes lógicas más sencillas y simples, y el esfuerzo que les costaba esclarecerlas (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, libro 8, pp. 112 ss.). Pero Aristóteles reunió, ordenó y corrigió todo lo que se había descubierto previamente, llevándolo a una perfección incomparablemente superior. Si se observa de este modo cómo el curso de la cultura griega había preparado y dado lugar al trabajo de Aristóteles, menos inclinado se estará a creer las declaraciones de los autores persas que *Jones*, muy favorable a ellas, nos ha transmitido, a saber: que, entre los hindúes, Calístenes había inventado ya una lógica completa y se la había remitido a su tío Aristóteles (*Asiatic researches*, vol. 4, p. 163). — Puede comprenderse fácilmente que en la triste Edad Media al espíritu escolástico, ávido de disputas y alimentándose solo de fórmulas y palabras a falta de todo conocimiento real, la lógica aristotélica le hubiera de ser sumamente bienvenida, que se aferrara ansiosamente a ella incluso en su mutilación árabe y pronto la erigiera en el centro de todo saber. Pese a haber decaído desde entonces su prestigio, ha conservado hasta nuestra época la fama de una ciencia autónoma, práctica y sumamente necesaria: incluso en nuestros días la filosofía kantiana, | que 58
tomó de la lógica su piedra angular, ha despertado un nuevo interés por ella que, desde luego, merece a ese respecto, es decir, como medio para el conocimiento de la esencia de la razón.

Los silogismos correctos en sentido estricto se realizan cuando se examina con exactitud la relación de las esferas conceptuales y, solo en el caso de que una esfera esté contenida en su totalidad en otra y esta a su vez en una tercera, se reconoce que también la primera está contenida por completo en la tercera; en cambio, el *arte de la persuasión* se basa en someter las relaciones de las esferas conceptuales a una consideración meramente superficial y luego definirlas unilateralmente conforme a las propias intenciones, principalmente de modo que, cuando la esfera de un concepto se halla solo en parte dentro de otra y en parte dentro de una totalmente distinta, se la señala como incluida completamente en la primera o en la segunda, según el propósito del hablante. Por ejemplo, cuando se habla de la pasión se la puede subsumir a voluntad bajo el concepto de la máxima fuerza, del más poderoso agente del mundo, o bajo el concepto de la irracionalidad y este a su vez bajo el de la impotencia y la debilidad. El mismo método se puede proseguir y volver a aplicar en cada concepto al que conduzca el discurso. Casi siempre en la esfera de un concepto se dividen otras varias, cada una de las cuales

contiene una parte del ámbito de la primera en el suyo pero abarca más que eso: de estas últimas esferas conceptuales no se permite examinar más que aquella bajo la cual se quiere subsumir el primer concepto, mientras que las demás se dejan fuera de consideración o se mantienen ocultas. En este truco se basan en realidad todas las artes de persuasión, todos los sofismas sutiles: pues los sofismas lógicos, como el *mentiens, velatus, cornutus*[23], etc., está claro que son demasiado groseros para una aplicación real. Puesto que no tengo conocimiento de que hasta ahora se haya reducido la esencia de todo sofisma y persuasión a esta última razón de su posibilidad ni que se haya demostrado que se encuentran en la peculiar índole de los conceptos, es decir, en la forma de conocer de la razón, y ya que mi exposición me ha conducido hasta aquí, quisiera explicar el tema,
59 por muy fácil que sea de entender, a partir de la tabla adjunta; | en ella se ha de mostrar cómo las esferas conceptuales se tocan entre sí de muy diversas maneras y de ese modo dan margen para pasar arbitrariamente desde cada concepto a este o aquel otro. Lo único que no deseo es inducir con esta tabla a que se dé a esta pequeña explicación incidental más importancia de la que pueda tener por su naturaleza. Como ejemplo explicativo he elegido el concepto de *viajar*: su esfera se extiende dentro del ámbito de otras cuatro, a cada una de las cuales puede trasladarse el persuasor a voluntad: estas a su vez se propagan a otras esferas y algunas de ellas a dos o varias a la vez, por las cuales el persuasor toma su camino a voluntad, siempre como si fuera el único, y al final, según cuál sea su propósito, llega a lo bueno o lo malo. Al seguir las esferas únicamente hay que mantener siempre la dirección desde en centro (el concepto principal) hacia la periferia, pero nunca volver atrás. Tal sofisma puede estar revestido de un discurso continuado o de una estricta forma silogística, según lo aconseje el lado débil del oyente. En el fondo la mayoría de las demostraciones científicas, en especial las filosóficas, no se hacen de forma muy distinta: ¿Cómo sería si no posible que tantas cosas en diversas épocas hubieran sido no solo erradamente supuestas (pues el error mismo tiene otro origen), sino demostradas y probadas, y sin embargo después se hubiera descubierto que eran radicalmente falsas? Por ejemplo, la filosofía de Leibniz-Wolff, la astronomía de Ptolomeo, la química de Stahl, la teoría de los colores de Newton, etc., etc.[24].

23. [«Mentiroso», «velado», «cornudo» (nombres de los razonamientos capciosos del megárico Eubulides).]

24. Véase sobre esto el capítulo 11 del segundo volumen.


Bonum [bueno]
utile [útil]
ditans [proporciona riquezas]
quaestuosum [provechoso]
negotia promovens [fomenta los negocios]
ad qualibet idoneum reddens [nos hace aptos para todo]
vigorans [fortalece]
salubre [sano]
jucundum [agradable]
exhilarans [alegra]
tedium expellens [ahuyenta el aburrimiento]
Peregrinari [Viajar]
sumptuosum [costoso]
damnosum [provoca pérdidas]
egestatis causa [causa de pobreza]
Malum [malo]
Bonum [bueno]
vana desideria sedans [calma los vanos deseos]
animi traquilitatem aducens [provoca tranquilidad de ánimo]
litterarum amorem excitans [excita el amor por las letras]
scientiam amplificans [amplía el saber]
peritiam augens [aumenta la pericia]
Experientiae latissimus campus [amplísimo campo de experiencia]
delitaurum cognitionem amplificans [amplía el conocimiento de los placeres]
desideria multiplicans [multiplica los deseos]
cupiditates incendens [despierta las pasiones]
animi tranquilitatem disturbans [perturba la tranquilidad de ánimo]
Malum [malo]
Bonum [bueno]
periculosum [peligroso]
detrimentosum [perjudicial]
fiduciam publicam comparans [conquista la confianza pública]
auctoritatem concilians [da prestigio]
honorificum [reporta honores]
utile [útil]
ditans [proporciona riquezas]
ad munera publica reddens [promueve a cargos públicos]
muneribus publicis idoneum reddens [capacita para los cargos públicos]
invidiosum [provoca envidia]
odia suscitans [suscita el odio]
existiosum [funesto]
Malum [malo]

§ 10

Con todo esto se nos plantea cada vez más de cerca la cuestión de cómo conseguir la *certeza*, cómo se han de *fundamentar los juicios*, en qué consiste el *saber* y la ciencia que, junto con el lenguaje y el obrar reflexivo, ensalzamos como el tercer gran privilegio que ofrece la razón.

La razón es de naturaleza femenina: solo puede dar después de haber recibido. Por sí sola no posee más que las formas vacías de su
60 operar. | Ni siquiera existe un conocimiento racional totalmente puro fuera de los cuatro principios a los que he atribuido verdad metalógica, o sea, los principios de identidad, contradicción, tercio excluso y razón suficiente del conocer. Pues el resto de la lógica no es ya un conocimiento racional totalmente puro, dado que supone relaciones y combinaciones de las esferas conceptuales: pero en general los conceptos no existen más que después de las representaciones intuitivas y toda su esencia está constituida por su relación con ellas, por lo que ya las suponen. Mas, dado que ese supuesto no se extiende al contenido determinado de los conceptos sino solo a su existencia en general, la lógica puede ser considerada como una ciencia pura de la razón. En todas las demás ciencias la razón ha recibido el contenido de las representaciones intuitivas: en la matemática, de las relaciones del espacio y el tiempo intuidas antes de toda experiencia; en la ciencia natural pura, es decir, en aquello que conocemos antes de toda experiencia acerca del curso de la naturaleza, el contenido de la ciencia nace del entendimiento puro, es decir, del conocimiento *a priori* de la ley de la causalidad y su relación con aquellas intuiciones puras del espacio y el tiempo. En todas las demás ciencias, lo que no se tome de lo que acabo de citar pertenece a la experiencia. *Saber* en general significa que el espíritu tiene el poder de reproducir a voluntad los juicios que tienen su razón suficiente del conocer en algo fuera de ellos, es decir, que son *verdaderos*[25]. Así que solo el conocimiento abstracto es un saber; de ahí que

25. «[El principio de razón suficiente del conocer] dice que, si un juicio debe expresar un conocimiento, ha de tener una razón suficiente: en virtud de esa propiedad recibe entonces el predicado *verdadero*. La *verdad* es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón» (*Über die vierfache Wurzel...*, § 29, p. 105 [trad. cast. cit., pp. 158-159]). Según de qué clase sea esa razón, Schopenhauer distingue cuatro tipos de verdad: lógica (la razón del juicio es otro juicio), empírica (la razón es una intuición), transcendental (la razón estriba en las formas del conocimiento intuitivo empírico: espacio, tiempo y causalidad) y metalógica (la

este se halle condicionado por la razón y que, hablando con exactitud, no podamos decir de los animales que *saben* algo, si bien poseen el conocimiento intuitivo, también el recuerdo para uso de este y, justamente por eso, la fantasía que demuestra además la existencia de sueños en ellos. Les atribuimos conciencia [*Bewußtsein*], así que el concepto de la misma, aun cuando la palabra está tomada de «saber» [*Wissen*], coincide con el de la representación en general, del tipo que sea. Por eso también atribuimos vida a las plantas, pero no conciencia. — El *saber* es, pues, la conciencia abstracta, el fijar en conceptos de la razón lo conocido de otro modo.

| § 11 61

En este sentido, el verdadero opuesto del *saber* es el *sentimiento*, cuya dilucidación hemos, pues, de acometer aquí. El concepto designado por la palabra *sentimiento* tiene un contenido meramente *negativo*, en concreto, este: que algo presente a la conciencia *no es un concepto, un conocimiento abstracto de la razón*: sea lo que sea aparte de eso, cae bajo el concepto de *sentimiento*, cuya esfera desmesuradamente amplia abarca así las cosas más heterogéneas, sin que comprendamos nunca cómo coinciden hasta que no nos damos cuenta de que solo concuerdan en ese respecto negativo de *no ser conceptos abstractos*. Pues en aquel concepto se encuentran tranquilamente unidos los elementos más diversos y hasta dispares, por ejemplo, el sentimiento religioso, el sentimiento del placer, el sentimiento moral, el sentimiento corporal como tacto, como dolor, como sentido de los colores, de los tonos y sus armonías y desarmonías, el sentimiento de odio, de repugnancia, de autocomplacencia, del honor, de la deshonra, de la justicia, de la injusticia, el sentimiento de la verdad, el sentimiento estético, el sentimiento de fuerza, de flaqueza, de salud, amistad, amor, etc. Entre ellos no hay ningún elemento común más que el negativo de no ser ningún conocimiento abstracto de la razón; pero eso resulta ser lo más llamativo, cuando en aquel concepto se incluye incluso el conocimiento intuitivo *a priori* de las relaciones espaciales y el del entendimiento puro en su totalidad; y, en general, de todo conocimiento, de toda verdad de la que se es consciente solo de forma intuitiva pero que todavía no se ha depositado en conceptos abstractos, se dice que se *siente*. A modo

razón la constituyen las condiciones formales del pensar). Cf. *ibid.*, pp. 105 ss. (trad. cast. cit., pp. 159 ss.) [*N. de la T.*]

de ilustración, quisiera aportar algunos ejemplos tomados de libros recientes, ya que son pruebas sorprendentes de mi explicación. En la introducción a una edición alemana de Euclides recuerdo haber leído que en geometría a los principiantes hay que hacerles trazar todas las figuras antes de pasar a las demostraciones, ya que entonces *sienten* la verdad geométrica antes de que la demostración les proporcione el conocimiento completo. — Igualmente, en la *Crítica de la doctrina moral* de F. Schleiermacher se habla del | sentido
62 lógico y matemático (p. 339) y también del sentimiento de la igualdad o diversidad de dos fórmulas (p. 342); además, en la *Historia de la filosofía* de Tennemann, volumen 1, página 361, se dice: «Uno *siente* que las inferencias engañosas no serían correctas aun cuando no se pudiera descubrir el fallo». — Mientras no se considere ese concepto de *sentimiento* desde el punto de vista correcto y no se le reconozca ese carácter negativo, único esencial a él, habrá de dar continua ocasión a equívocos y disputas debido a la enorme amplitud de su esfera y a su contenido meramente negativo, unilateralmente definido y sumamente pobre. Puesto que en alemán tenemos también la palabra *sensación* [*Empfindung*], de significado bastante análogo, sería útil reservarla para el sentimiento corporal como una subespecie de aquella. Sin duda, el origen de aquel concepto de sentimiento, tan desproporcionado respecto de todos los demás, es el siguiente: todos los conceptos —y solo conceptos son lo que las palabras designan— existen únicamente para la razón y nacen de ella: con ellos nos encontramos, pues, en un punto de vista unilateral. Pero desde él, lo que se halla más próximo se manifiesta claramente y se plantea como positivo; lo más alejado confluye y es considerado de forma puramente negativa: así, toda nación llama a todas las demás extranjeras, los griegos llamaban a todos los demás bárbaros, los ingleses llaman a todo lo que no es Inglaterra o inglés *continent* o *continental*, el creyente llama a los demás herejes o paganos, el noble, *roturiers*[26], el estudiante, filisteos, etc. De la misma parcialidad, podría decirse que de la misma burda ignorancia por orgullo, por raro que pueda sonar, se hace culpable la razón cuando concibe bajo el concepto *único* de *sentimiento* cualquier modificación de la conciencia que no pertenezca inmediatamente a *su* forma de representación, es decir, que *no* sea un *concepto abstracto*. Como hasta ahora su propio método no se le había aclarado mediante un profundo autoconocimiento, ha tenido que expiarlo con equívocos

26. [Plebeyos]

y confusiones en su propio terreno, ya que incluso ha establecido una facultad de sentir especial y construido teorías sobre ella.

| § 12 63

El *saber*, que según acabo de explicar tiene su opuesto contradictorio en el concepto de sentimiento, es, como se dijo, todo conocimiento abstracto, es decir, conocimiento racional. Pero dado que la razón no hace más que volver a presentar ante el conocimiento lo que antes se ha sentido de otro modo, no amplía verdaderamente nuestro conocer sino que simplemente le da otra forma. En efecto, lo que fue conocido intuitivamente, *in concreto*, lo da a conocer en abstracto y universalmente. Mas eso es incomparablemente más importante de lo que, así expresado, pudiera parecer a primera vista. Pues la conservación, la comunicación y la aplicación segura y amplia del conocimiento a la práctica dependen en su totalidad de su conversión en un saber, en un conocimiento abstracto. El conocimiento intuitivo no vale nunca más que del caso particular, llega solamente a lo más cercano y se queda ahí, ya que la sensibilidad y el entendimiento solo pueden captar *un* objeto a la vez. Toda actividad sostenida, compleja o planificada tiene, pues, que partir de principios, de un saber abstracto, y guiarse por él. Así, por ejemplo, el conocimiento de la relación de causa y efecto que posee el entendimiento es en sí mucho más perfecto, profundo y exhaustivo de lo que sobre ella se pueda pensar *in abstracto*: solo el entendimiento conoce intuitiva, inmediata y perfectamente la forma de actuar de una palanca, una polea o una rueda dentada, el descanso de una bóveda sobre sí misma, etc. Pero debido a la mencionada propiedad del conocimiento intuitivo de llegar solo a lo inmediatamente presente, el mero entendimiento no basta para construir máquinas y edificios: antes bien, es necesario que aquí comparezca la razón, que sustituya las intuiciones por conceptos abstractos y tome estos como pauta de acción; y si son correctos, se logrará el resultado. Del mismo modo, en la intuición pura conocemos perfectamente la esencia y legalidad de una parábola, una hipérbole o una espiral; pero para dar una aplicación segura a ese conocimiento en la realidad, tiene que convertirse en saber abstracto, con lo que pierde, desde luego, el carácter intuitivo pero a cambio gana la seguridad y precisión del saber abstracto. Así pues, el | cálculo diferencial no amplía en reali- 64
dad nuestro conocimiento de las curvas ni contiene más que la mera intuición pura de las mismas; pero cambia el tipo de conocimiento, convierte el conocimiento intuitivo en abstracto, lo cual tiene enor-

mes consecuencias de cara a la aplicación. Pero aquí sale a colación una peculiaridad de nuestra facultad de conocer que no se ha podido observar mientras no se ha hecho totalmente clara la distinción entre conocimiento intuitivo y abstracto. Se trata de esta: que las relaciones espaciales no se pueden trasladar inmediatamente y como tales al conocimiento abstracto, sino que solo son susceptibles de eso las magnitudes temporales, es decir, los números. Únicamente los números pueden ser expresados en conceptos abstractos que se corresponden exactamente con ellos, no así las magnitudes espaciales. El concepto «mil» tiene respecto del concepto «diez» exactamente la misma diferencia que poseen las dos magnitudes temporales en la intuición: con «mil» pensamos una determinada repetición de diez en la que podemos resolver a voluntad aquella cifra para la intuición en el tiempo, es decir, podemos contarla. Pero entre el concepto abstracto de una milla y el de un pie, al margen de cualquier representación intuitiva de ambos y sin recurrir a los números, no existe ninguna diferencia exacta que se corresponda con aquellas magnitudes. En ambas se piensa en general una simple magnitud espacial, y para diferenciarlas suficientemente hay que recurrir a la intuición espacial, o sea, abandonar el terreno del conocimiento abstracto, o pensar la diferencia en *números*. Así que si se quiere tener un conocimiento abstracto de las relaciones espaciales, hay que traducirlas primero a relaciones temporales, es decir, a números: por eso solamente la aritmética, y no la geometría, es una teoría general de las magnitudes, y la geometría ha de traducirse a aritmética si ha de tener carácter transmisible, exacta definición y aplicabilidad a la práctica. Ciertamente, una relación espacial puede pensarse como tal también *in abstracto*, por ejemplo, «el seno aumenta en proporción al ángulo»; pero si se ha de indicar la medida de esa relación se necesitan números. Esa necesidad de que el espacio, con sus tres dimensiones, se traduzca en el tiempo, que solo tiene una dimen-
65 sión, | si se quiere tener un conocimiento abstracto (es decir, un *saber*, no una mera intuición) de sus relaciones, esa necesidad es la que hace tan difícil la matemática. Eso se hace muy claro cuando comparamos la intuición de las curvas con el cálculo analítico de las mismas, o simplemente las tablas de los logaritmos de las funciones trigonométricas con la intuición de las relaciones variables de las partes del triángulo que aquellos expresan: lo que la intuición capta aquí de un vistazo, perfectamente y con manifiesta exactitud, a saber, cómo disminuye el coseno al aumentar el seno, cómo el coseno de un ángulo es el seno de otro, la relación inversa de la disminución y aumento de ambos ángulos, etc., ¡qué enorme entramado de

números, qué fatigoso cálculo no se necesita para expresarlo *in abstracto*! ¡Cómo —podría decirse— no ha de atormentarse el tiempo con su dimensión *única* para reproducir el espacio con sus tres dimensiones! Pero eso sería necesario si, a efectos de la aplicación, quisiéramos tener las relaciones espaciales depositadas en conceptos abstractos: no podemos introducir aquellas en estos inmediatamente sino solo con la mediación de la magnitud puramente temporal, del número, único que se vincula inmediatamente al conocimiento abstracto. Todavía hay que observar que, si el espacio es tan apropiado para la intuición y a través de sus tres dimensiones permite abarcar con facilidad incluso relaciones complicadas, mientras que se sustrae al conocimiento abstracto, el tiempo, a la inversa, se adapta fácilmente a los conceptos abstractos y, por el contrario, ofrece muy poco a la intuición: nuestra intuición de los números en su elemento propio, el mero tiempo, y sin referencia al espacio, apenas llega hasta diez; más allá de eso tenemos solo conceptos abstractos y no conocimiento intuitivo de los números: en cambio, vinculamos conceptos abstractos exactamente definidos a cada cifra y a todos los signos algebraicos.

Junto a eso hay que observar aquí que algunos espíritus solo encuentran satisfacción total en lo conocido intuitivamente. Lo que ellos buscan es la razón y la consecuencia del ser en el espacio presentada intuitivamente: una demostración euclidea o una solución aritmética de problemas espaciales no les dice nada. Otros
espíritus, | en cambio, exigen conceptos abstractos, los únicos aptos 66
para la aplicación y comunicación: ellos tienen paciencia y memoria para los principios abstractos, las fórmulas, las demostraciones en largas cadenas silogísticas y los cálculos, cuyos signos representan las abstracciones más complicadas. Estos buscan precisión: aquellos, carácter intuitivo. La diferencia es característica.

El saber, el conocimiento abstracto, tiene su máximo valor en el carácter transmisible y en la posibilidad de ser conservado de forma fija: solo por eso posee una importancia tan inestimable para la práctica. Uno puede conocer intuitiva e inmediatamente por su simple entendimiento la conexión causal de los cambios y movimientos de los cuerpos naturales, y encontrar plena satisfacción en ello; pero ese conocimiento no es apto para comunicarse hasta que no lo haya fijado en conceptos. Un conocimiento de la primera clase es suficiente incluso para la práctica cuando asume por sí solo su ejecución y, por cierto, en una acción realizable mientras el conocimiento intuitivo está aún vivo; pero no cuando requiere ayuda externa o simplemente un obrar que se produce en tiempos diversos y, por lo

tanto, un plan ponderado. Así, por ejemplo, un jugador de billar experto puede tener un completo conocimiento de las leyes de choque de los cuerpos elásticos únicamente en su entendimiento, solo para la intuición inmediata, y con eso le basta: en cambio, el mecánico científico posee un verdadero saber de aquellas leyes, es decir, un conocimiento *in abstracto* de las mismas. Aquel conocimiento meramente intuitivo del entendimiento basta incluso para construir máquinas cuando el inventor de la máquina también la fabrica él solo, tal y como se ve con frecuencia en los trabajadores manuales de talento que carecen de toda ciencia: sin embargo, cuando para la realización de una operación mecánica, de una máquina o un edificio, se necesitan varios hombres que actúen coordinadamente en distintos momentos, quien dirige la acción tiene que haber esbozado el plan *in abstracto*, y solo con ayuda de la razón es posible tal actividad conjunta. Pero es curioso que en aquel primer tipo de actividad en la que uno solo ha de ejecutar algo en una acción inintе-
67 rrumpida, el saber, la aplicación de la | razón, la reflexión, con frecuencia le pueda resultar incluso un obstáculo; por ejemplo, al jugar al billar, en la esgrima, al afinar un instrumento o al cantar: aquí el conocimiento intuitivo tiene que guiar inmediatamente la actividad: el paso por la reflexión la hace insegura, dispersando la atención y confundiendo a los hombres. Por eso los salvajes y los hombres rudos, que están muy poco acostumbrados a pensar, desarrollan algunos ejercicios corporales, la lucha con animales, el tiro con flecha y otras similares, con una seguridad y rapidez que el reflexivo europeo nunca alcanza, precisamente porque su reflexión le hace oscilar y vacilar: pues él, por ejemplo, intenta encontrar el lugar o momento correcto a una misma distancia de los dos falsos extremos: el hombre natural lo encuentra inmediatamente sin interesarse por los desvíos. Tampoco me ayuda el saber indicar *in abstracto* en grados y minutos el ángulo en el que he de colocar la cuchilla de afeitar, si no lo sé intuitivamente, es decir, si no la sé manejar. Igualmente perturbadora es también la aplicación de la razón en la comprensión de la fisonomía: también esta ha de producirse inmediatamente por medio del entendimiento: se dice que la expresión, el significado de los rasgos, solo se puede *sentir*, es decir, que no se adapta a los conceptos abstractos. Todo hombre tiene su inmediato conocimiento intuitivo de la fisonomía y la patonomía: pero unos conocen mejor que otros aquella *signatura rerum*[27]. Pero no es factible enseñar ni aprender una ciencia de la fisonomía *in abstracto*; porque los matices son aquí tan sutiles que el concepto no puede descender hasta ellos; por eso el saber abstracto es a ellos lo que una imagen mosaica a un *van der Werft* o un *Denner*: al igual que, por muy fino que sea el mosaico, siempre permanecen los límites de las piedras y no es posible un tránsito continuado de una tinta a otra, también los conceptos con su fijeza y nítida delimitación, por muy finamente que se los divida con determinaciones próximas, son siempre incapaces de lograr las sutiles modificaciones de lo intuitivo, que es precisamente lo que importa en la fisonomía que se ha tomado aquí como ejemplo[28].

| Esta naturaleza de los conceptos que los asemeja a las piedras 68
de la imagen mosaica y en virtud de la cual la intuición sigue siendo siempre su asíntota, es también la razón por la que en el arte no se produce nada bueno por medio de ellos. Si el cantante o el virtuoso pretenden guiar su interpretación con la reflexión, esta permanece muerta. Lo mismo vale del compositor, del pintor y hasta del poeta: el concepto sigue siendo siempre estéril para el arte: solamente puede dirigir la parte técnica que hay en él: su terreno es la ciencia. En el tercer libro investigaremos más de cerca por qué todo arte auténtico nace del conocimiento intuitivo, nunca del concepto. — Incluso en relación con la conducta, con el encanto personal en el trato, el concepto tiene la mera utilidad negativa de contener los burdos estallidos del egoísmo y la bestialidad, siendo la cortesía su laudable obra; pero la parte atractiva, graciosa y simpática de la conducta, el elemento afectuoso y amistoso, no puede haber surgido del concepto; de lo contrario

Notamos la intención y nos sentimos a disgusto[29].

27. [«Marca distintiva de las cosas». Título de un escrito de Jakob Böhme, de 1622.]

28. Por esa razón opino que la ciencia de la fisonomía no puede ir con seguridad más allá del establecimiento de algunas reglas totalmente generales, por ejemplo, estas: lo intelectual puede leerse en la frente y los ojos, lo ético, las exteriorizaciones de la voluntad, en la boca y la mitad inferior del rostro; la frente y los ojos se explican mutuamente, cada uno de ellos, prescindiendo del otro, solo se puede entender a medias; el genio no se da nunca sin una frente alta, ancha y bellamente abovedada; pero esta se da con frecuencia sin aquel; de una apariencia espiritual se puede inferir el espíritu con tanta más seguridad cuanto más feo sea el rostro, y de una apariencia estúpida podemos inferir la estupidez con tanta más seguridad cuanto más bello sea el rostro; porque la belleza, en cuanto adecuación al tipo de la humanidad, lleva ya en y por sí misma la expresión de la claridad espiritual, con la fealdad ocurre lo contrario, etcétera.

29. [Goethe, *Tasso* II, 1.]

Todo disimulo es obra de la reflexión; pero no es posible mantenerlo de forma duradera e ininterrumpida: *nemo potest personam diu ferre fictam*[30], dice Séneca en el libro *De clementia*: la mayoría de las veces es descubierto y pierde su efecto. En los grandes apremios de la vida, cuando se necesitan decisiones rápidas, un obrar desenvuelto y un agarrarse a la ocasión veloz y firme, la razón es, ciertamente, necesaria; pero fácilmente lo echa todo a perder si obtiene la supremacía y obstaculiza, confundiéndolos, el descubrimiento y adopción del camino correcto por la vía intuitiva e inmediata del puro entendimiento, con lo que conduce a la indecisión.

69 | Por último, tampoco la virtud ni la santidad nacen de la reflexión sino de lo profundo de la voluntad y su relación con el conocer. Esta explicación pertenece a otro lugar de este escrito totalmente distinto: solamente observo aquí que los dogmas referentes a la ética pueden ser los mismos en la razón de naciones enteras mientras que el obrar es distinto en cada individuo, como también a la inversa: el obrar se produce, como se suele decir, por *sentimientos*; es decir, no por conceptos, en particular por lo que al contenido ético se refiere. Los dogmas ocupan a la razón ociosa: al final el obrar sigue su curso con independencia de ellos, la mayoría de las veces no según máximas abstractas sino conforme a otras implícitas cuya expresión es el hombre mismo. De ahí que, por muy diferentes que sean los dogmas religiosos de los pueblos, en todos ellos la buena acción vaya acompañada de un inefable contento y la mala de un infinito horror: la primera no es conmovida por ningún escarnio: de la última no nos libera la absolución de ningún confesor. Sin embargo, no por eso se ha de negar que para seguir un camino virtuoso sea necesaria la aplicación de la razón: mas esta no constituye la fuente del mismo sino que tiene una función subordinada: la de preservar las resoluciones adoptadas y hacer presentes las máximas, a fin de resistir la debilidad del momento y hacer consecuente el obrar. Eso mismo hace en último término en el arte, donde no es capaz de producir nada en lo principal pero apoya la ejecución, precisamente porque el genio no está disponible a cada momento, pero la obra ha de completarse en todas sus partes y redondearse en una totalidad[31].

30. [«Nadie puede llevar mucho tiempo una máscara fingida». Séneca, *De clementia* I, 1, 6.]
31. Véase sobre esto el capítulo 7 del segundo volumen.

§ 13

Todos estos análisis referentes a las ventajas e inconvenientes de la aplicación de la razón deben servir para poner en claro que, si bien el saber abstracto es el reflejo de la representación intuitiva y se fundamenta en ella, en modo alguno es tan congruente con ella como para poder ocupar siempre su lugar: | antes bien, nunca se 70
corresponde con ella con total exactitud; por eso, como hemos visto, muchas instituciones humanas se llevan a cabo exclusivamente con ayuda de la razón y el proceder reflexivo, si bien algunas se realizan mejor sin su aplicación. — Precisamente aquella incongruencia del conocimiento intuitivo y el abstracto, en virtud de la cual este no se asemeja a aquel más que el mosaico a la pintura, constituye la base de un fenómeno muy curioso que, como la razón, es patrimonio exclusivo de la naturaleza humana y del que todas las explicaciones ensayadas hasta ahora resultan insuficientes: me refiero a la *risa*. Debido a su origen, no podemos sustraernos a ofrecer aquí una explicación del mismo aunque ello detenga otra vez nuestra marcha. La *risa* no nace nunca sino de la percepción repentina de la incongruencia entre un concepto y los objetos reales que en algún respecto se habían pensado con él, y ella misma es la simple expresión de esa incongruencia. Con frecuencia surge porque dos o más objetos reales se piensan con *un* concepto y la identidad de este se traslada a ellos; pero su total diversidad en lo demás hace patente que el concepto solo era adecuado a ellos en una consideración parcial. Con la misma frecuencia, lo que se hace repentinamente perceptible es la incongruencia de un solo objeto real con el concepto en el que se había subsumido, en parte con razón. Cuanto más correcta es la subsunción de esas realidades bajo el concepto, por un lado, y cuanto mayor y más llamativa es su inadecuación a él, por otro, más enérgico es el efecto irrisorio que nace de esa oposición. Así que toda risa surge siempre con ocasión de una subsunción paradójica y, por ello, inesperada, al margen de que se exprese con palabras o con hechos. Esta es, en suma, la correcta explicación de lo irrisorio.

No me detendré aquí en contar anécdotas a modo de ejemplo para ilustrar mi explicación: pues esta es tan sencilla y comprensible que no precisa de ellos, y como prueba de ella vale igualmente cualquier caso irrisorio que el lector recuerde. Pero sí se confirma e ilustra nuestra explicación mediante el | desarrollo de las dos clases 71
en que se divide lo irrisorio y que se originan precisamente de aquella explicación. En efecto, o bien en el conocimiento existían

previamente dos o más objetos reales o representaciones intuitivas muy diferentes, y se las ha identificado voluntariamente mediante la unidad de un concepto que abarca ambas: esta clase de lo irrisorio se llama *chiste*. O bien, a la inversa, primero existe el concepto en el conocimiento y entonces se pasa de él a la realidad y a la acción sobre ella, al obrar: unos objetos que por lo demás son radicalmente distintos pero que se piensan en aquel concepto son vistos y tratados entonces del mismo modo, hasta que su gran diversidad en los demás respectos se destaca para sorpresa y asombro del agente: esta clase de lo irrisorio se denomina *excentricidad* [*Narrheit*]. Por consiguiente, lo irrisorio es, bien una ocurrencia chistosa, o bien una acción excéntrica, según se vaya de la discrepancia de los objetos a la identidad del concepto o al contrario: la primera es siempre voluntaria, la última, involuntaria e impuesta desde el exterior. Invertir en apariencia ese punto de partida y disfrazar el chiste de excentricidad es el arte del bufón de corte y el payaso: estos, conscientes de la diversidad de los objetos, los unifican subrepticiamente con un chiste bajo un concepto y luego, partiendo de este, reciben de la diversidad de objetos posteriormente descubierta aquella sorpresa que ellos mismos se habían preparado. — De esta breve pero suficiente teoría de lo irrisorio resulta que, dejando aparte este último caso del cómico, el chiste se ha de mostrar siempre en palabras y la excentricidad en acciones la mayoría de las veces, si bien también se muestra en palabras, en concreto cuando se limita a expresar su propósito en vez de ejecutarlo realmente, o cuando se exterioriza en meros juicios y opiniones.

A la excentricidad pertenece también la *pedantería*. Esta se debe a que uno tiene poca confianza en su propio entendimiento, por lo que no le puede dejar el conocimiento de lo que es correcto en el caso individual; en consecuencia, lo pone bajo la tutela de la razón y pretende servirse siempre de ella, es decir, partir de conceptos, reglas y máximas generales, y atenerse exactamente a ellos tanto en la vida como en el arte e incluso en la conducta ética. De
72 ahí el | apego del pedante a la forma, las maneras, la expresión y las palabras, que en él ocupan el lugar de la esencia del asunto. Pronto se muestra ahí la incongruencia del concepto con la realidad, se pone de manifiesto cómo aquel nunca desciende al caso individual y cómo su generalidad y rígida definición nunca pueden adecuarse exactamente a los finos matices y variadas modificaciones de la realidad. Por eso el pedante, con sus máximas generales, casi siempre sale perdiendo en la vida, se muestra imprudente, insípido e

inútil: en el arte, donde el concepto es estéril, produce engendros inertes, rígidos y amanerados. Ni siquiera en el ámbito de la ética el precepto de obrar justa y noblemente puede siempre cumplirse conforme a máximas abstractas; porque en muchos casos la índole de las circunstancias, con sus infinitos matices, obliga a elegir lo justo de forma inmediata y a partir del carácter; pues la aplicación de máximas meramente abstractas en parte produce falsos resultados porque son adecuadas solo a medias, y en parte no se puede llevar a cabo porque son ajenas al carácter individual del agente y este nunca se puede desmentir totalmente a sí mismo: de ahí resultan entonces incongruencias. No podemos dejar a *Kant* totalmente libre del reproche de haber dado ocasión a la pedantería moral, en la medida en que para él la condición del valor moral de una acción consiste en que se produzca a partir de máximas abstractas puramente racionales, sin ninguna inclinación o arrebato momentáneo; ese reproche es también el sentido del epigrama de Schiller titulado *Escrúpulo de conciencia*. — Cuando, en especial en los asuntos políticos, se habla de doctrinarios, teóricos, eruditos, etc., se está hablando de los pedantes, es decir, gente que conoce las cosas *in abstracto* pero no *in concreto*. La abstracción consiste en dejar de lado las determinaciones próximas: pero precisamente de ellas dependen muchas cosas en la práctica.

Para completar esta teoría hay que mencionar aún una especie espuria del chiste: el juego de palabras, *calembourg*, *pun*, al que se puede añadir también el equívoco, *l'équivoque*, cuyo principal uso es el obsceno (la obscenidad). Así como el chiste reúne a la fuerza dos objetos reales muy diferentes bajo un concepto, el juego de palabras une dos conceptos distintos bajo una palabra utilizando la casualidad: entonces surge el mismo contraste, | aunque mucho 73
más débil y superficial, ya que no nace de la esencia de las cosas sino de la contingencia de la denominación. En el chiste la identidad está en el concepto y la diversidad en la realidad; en el juego de palabras, en cambio, la diversidad está en los conceptos y la identidad en la realidad, a la cual pertenece la palabra. Sería una comparación demasiado rebuscada decir que el juego de palabras es al chiste lo que la hipérbole del cono invertido superior a la del inferior. Sin embargo, el equívoco verbal o el *quid pro quo* es el *calembourg* involuntario, y es a este lo que la excentricidad al chiste; por eso el duro de oído ha de dar siempre materia de risa igual que el excéntrico, y los malos escritores de comedias necesitan a aquel en lugar de a este para provocar la risa.

Aquí he considerado la risa desde el aspecto meramente psíqui-

co: en relación con el físico remito a lo expuesto en los *Parerga*, volumen 2, capítulo 6, § 96, página 134 (1.ª ed.)[32].

§ 14

Con todas estas variadas consideraciones espero haber clarificado plenamente la diferencia y relación entre el modo de conocer de la razón, el saber o el concepto, por una parte, y el conocimiento inmediato en la intuición matemática de la sensibilidad pura y en la captación del entendimiento, por otra; desde ellas, como también desde las explicaciones episódicas sobre el sentimiento y la risa a las que nos ha conducido casi inevitablemente el examen de aquella peculiar relación de nuestros modos de conocer, vuelvo ahora a una ulterior elucidación de la ciencia como el tercer privilegio que proporciona la razón al hombre, junto con el lenguaje y el obrar reflexivo. La consideración general de la ciencia que aquí nos incumbe se referirá en parte a su forma, en parte a la fundamentación de sus juicios y, finalmente, a su contenido.

74 | Hemos visto que, exceptuando los fundamentos de la lógica pura, ningún saber en general tiene su origen en la razón sino que, adquirido por otra vía en forma de conocimiento intuitivo, se ha depositado en ella convirtiéndose así en otra forma de conocimiento totalmente distinto, el abstracto. Todo *saber*, es decir, todo conocimiento elevado *in abstracto* a la conciencia, es a la verdadera *ciencia* lo que un fragmento al conjunto. Todos los hombres han adquirido un saber sobre cosas variadas por experiencia, por el examen del caso individual que se les presenta: pero solo aspira a la ciencia quien asume la tarea de conseguir un conocimiento completo *in abstracto* de alguna clase de objetos. Únicamente mediante el concepto puede distinguir aquella clase; por eso en la cumbre de cada ciencia hay un concepto mediante el cual se piensa aquella parte del conjunto de las cosas de la que ella promete un completo conocimiento *in abstracto*: por ejemplo, el concepto de las relaciones espaciales, el de la acción recíproca de los cuerpos inorgánicos, el de la naturaleza de las plantas o animales, el de los cambios sucesivos de la superficie del globo terráqueo, el de las transformaciones del género humano en su conjunto, el de la formación de un lenguaje, etc. Si la ciencia pretendiera lograr el conocimiento de su

32. **Véase sobre esto el capítulo 8 del segundo volumen.**

objeto investigando todas las cosas individuales que se piensan mediante el concepto hasta llegar así a conocer poco a poco la totalidad de las mismas, entonces ninguna memoria humana sería suficiente ni tampoco podríamos tener certeza de la compleción de ese conocimiento. Por eso aprovecha aquella peculiaridad de las esferas conceptuales que antes se explicó, consistente en incluirse unas en otras, y se dirige principalmente a las esferas más amplias que se hallan dentro del concepto de su objeto: en la medida en que haya definido sus relaciones recíprocas, se habrá definido también en general todo lo pensado en ellas, pudiéndose entonces definirlo con exactitud progresivamente mayor, mediante la separación de esferas conceptuales cada vez más estrechas. De este modo resulta posible que una ciencia abarque totalmente su objeto. Ese camino que recorre hacia el conocimiento, a saber, desde lo general a lo particular, la distingue del saber común: de ahí que la forma sistemática sea una nota esencial y característica de la ciencia. La conexión de las esferas conceptuales más generales | de cada 75
ciencia, es decir, el conocimiento de sus primeros principios, es una condición indispensable de su aprendizaje: lo lejos que se quiera ir desde ellos hasta los principios más particulares es arbitrario y no aumenta la profundidad sino el volumen de la erudición. — El número de primeros principios a los que están subordinados todos los demás es muy distinto en las diferentes ciencias, de modo que en unas hay más subordinación y en otras más coordinación; en este sentido, aquellas requieren más juicio y estas más memoria. Ya entre los escolásticos era sabido[33] que, dado que la conclusión requiere dos premisas, ninguna ciencia puede partir de un único principio que no sea ulteriormente deducible sino que ha de tener varios, al menos dos. Las ciencias propiamente taxonómicas —la zoología, la botánica, y también la física y la química en la medida en que reducen toda acción inorgánica a unas pocas fuerzas fundamentales— son las que poseen una mayor subordinación; la historia, en cambio, no tiene ninguna en absoluto, ya que su generalidad consiste en el simple resumen de los periodos principales de los que no se pueden deducir los acontecimientos particulares, que están subordinados a ellos solo en el tiempo y coordinados en el concepto: por eso la historia, considerada con exactitud, es un saber pero no una ciencia. En la matemática, según el método de Euclides, los axiomas son los únicos principios indemostrables y todas las de-

33. **Suárez, *Disput. metaphysicae*, disp. III, sect. 3, tit. 3.**

mostraciones se subordinan estrictamente a ellos de forma gradual: sin embargo, ese método no es esencial a ella y de hecho cada teorema comienza una nueva construcción espacial que es en sí independiente de las anteriores y que puede también ser conocida con total independencia de ellas, por sí misma, en la intuición pura del tiempo en la que hasta la más complicada construcción es tan inmediatamente evidente como el axioma: de esto hablaremos después con más detenimiento. Entretanto, toda proposición matemática sigue siendo una verdad general que vale para innumerables casos individuales, y el tránsito gradual desde las proposiciones simples a las complejas, que se pueden reducir a aquellas, es esencial a ella: así pues, la matemática es en todos los respectos una
76 ciencia. — La | perfección de una ciencia en cuanto tal, es decir, según su forma, consiste en tener la máxima subordinación y la menor coordinación de proposiciones que sea posible. El talento científico general es, por consiguiente, la capacidad de subordinar las esferas conceptuales según sus diversas determinaciones, a fin de que, como Platón recomendó reiteradamente, la ciencia no esté formada por un elemento universal y una pluralidad inabarcable de elementos yuxtapuestos subordinados inmediatamente a aquel, sino que el conocimiento pueda descender paulatinamente desde lo más universal a lo particular a través de conceptos intermedios y divisiones realizadas conforme a determinaciones cada vez más próximas. En expresión kantiana, eso se llama dar satisfacción por igual a la ley de homogeneidad y a la de especificación. Pero precisamente del hecho de que esa es la verdadera perfección científica, se deduce que el fin de la ciencia no es obtener una mayor evidencia —pues esta puede poseerla igualmente el conocimiento individual más incoherente—, sino facilitar el saber mediante la forma del mismo y ofrecer así la posibilidad de completarlo. Por eso es una opinión usual pero equivocada la de que el carácter científico del conocimiento consiste en la mayor certeza, e igualmente falsa es la afirmación que de ahí surge de que solo la matemática y la lógica son ciencias en sentido propio, porque solo en ellas el conocimiento tiene una certeza irrefutable debido a su completa aprioridad. Esta última ventaja no se les puede negar: mas ello no les da un especial derecho de cientificidad, la cual no radica en la seguridad sino en la forma sistemática del conocimiento basada en el descenso gradual desde lo universal a lo particular. Esa vía cognoscitiva de lo universal a lo particular que es característica de las ciencias lleva consigo que en ellas muchas proposiciones se fundamenten por deducción a partir de principios anteriores, o sea, por demostración, y eso ha

dado lugar al antiguo error de que solo lo demostrado es completamente verdadero y toda verdad necesita una demostración; porque, más bien al contrario, toda demostración necesita una verdad indemostrada que la sustenta en último término a ella o a sus demostraciones: por eso una verdad fundamentada inmediatamente es tan preferible a la que está fundada en una demostración, | 77
como el agua de la fuente a la del acueducto. La intuición, por un lado la pura *a priori* que funda la matemática y por otro la empírica *a posteriori* que funda las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia. (De aquí se ha de excluir únicamente la lógica, basada en el conocimiento no intuitivo pero sí inmediato de la razón acerca de sus propias leyes.) No los juicios demostrados ni sus demostraciones, sino aquellos juicios extraídos inmediatamente de la intuición y basados en ella en vez de en una demostración, son en la ciencia lo que el sol en la formación del mundo: pues de ellos nace toda luz, iluminados por la cual brillan a su vez los otros. Fundamentar inmediatamente en la intuición la verdad de tales juicios primeros, sacar de la inmensa cantidad de cosas reales tales fundamentos de la ciencia: esa es la obra del *juicio*, que consiste en la capacidad de transferir con corrección y exactitud a la conciencia abstracta lo conocido intuitivamente y, en consecuencia, es el intermediario entre el entendimiento y la razón. Solamente un individuo cuyo juicio posea una potencia destacada y superior a la medida usual puede realmente hacer avanzar la ciencia: pero inferir proposiciones de proposiciones, demostrar y concluir, es capaz de hacerlo cualquiera con tal de que tenga una sana razón. En cambio, depositar y fijar lo conocido intuitivamente en conceptos adecuados para la reflexión, de modo que se piense por un lado lo común de muchos objetos reales mediante *un* concepto y, por otro lado, lo diferente en ellos mediante otros tantos; y así conocer y pensar lo diferente como diferente pese a su parcial concordancia, y lo idéntico como idéntico pese a su parcial diversidad, todo ello conforme al fin y respecto que en cada caso impere: todo eso lo hace el *juicio*. Su carencia es la *simpleza*. El simple no reconoce, bien la parcial o relativa diversidad de lo que es idéntico en un respecto, o bien la identidad de lo que es relativa o parcialmente distinto. Por lo demás, a esta explicación se puede aplicar la división kantiana entre juicio de reflexión y de subsunción, según vaya de los objetos intuitivos al concepto o de este a aquellos, en ambos casos | mediando entre el conocimiento intuitivo del enten- 78
dimiento y el reflexivo de la razón. — No puede existir ninguna verdad que tenga que deducirse ineludiblemente solo mediante ra-

zonamientos, sino que la necesidad de fundarla en ellos es siempre relativa y hasta subjetiva. Puesto que todas las demostraciones son razonamientos, para una nueva verdad no hay que buscar en primer lugar una demostración sino una evidencia inmediata, y solo mientras se carezca de esta hay que formular la demostración provisionalmente. Ninguna ciencia puede ser totalmente demostrable, no más de lo que un edificio puede mantenerse en el aire: todas sus demostraciones tienen que reducirse a algo intuitivo y, por lo tanto, no ulteriormente explicable. Pues todo el mundo de la reflexión descansa y tiene sus raíces en el mundo intuitivo. Toda *evidencia* última, es decir, originaria, es *intuitiva*: ya la misma palabra lo delata. Por consiguiente, o bien es empírica o está basada en la intuición *a priori* de las condiciones de la experiencia posible: en ambos casos proporciona un conocimiento meramente inmanente, no transcendente. Todos los conceptos tienen su valor y existencia exclusivamente en su relación con una representación intuitiva, aunque sea muy remota: lo que vale de los conceptos vale también de los juicios compuestos por ellos y de la totalidad de las ciencias. Por eso ha de ser de algún modo posible que cualquier verdad descubierta mediante razonamientos y comunicada a través de demostraciones se conozca inmediatamente aun sin demostraciones ni razonamientos. El caso más difícil es el de algunas complicadas proposiciones matemáticas a las que solo llegamos con cadenas de silogismos, por ejemplo, el cálculo de los senos y las tangentes de todos los arcos por medio de deducciones a partir del teorema de Pitágoras: pero tampoco una verdad tal puede basarse esencial y exclusivamente en principios abstractos, y las relaciones espaciales en que se funda tienen que poderse destacar para la intuición pura *a priori* de tal modo que su enunciación abstracta tenga un fundamento inmediato. Enseguida hablaremos detenidamente de las demostraciones en la matemática.

Se habla con frecuencia y en tono elevado de ciencias que se basan en razonamientos correctos a partir de premisas seguras y que, por lo tanto, son irrefutablemente verdaderas. Pero de puras cadenas de razonamientos lógicos, por verdaderas que sean las
79 premisas, | nunca se obtendrá más que una aclaración y desarrollo de lo que estaba ya en estas: así que simplemente se expondrá *implicite* lo que se entendía ya *implicite* en ellas. Con aquellas celebradas ciencias se piensan especialmente las ciencias matemáticas, en concreto la astronomía. Mas la seguridad de esta procede de que se funda en la intuición del espacio dada *a priori*, o sea, infalible, pero todas las relaciones espaciales se siguen unas de otras con

una necesidad (razón del ser) que proporciona certeza *a priori*, pudiendo así deducirse unas de otras con seguridad. A esas determinaciones matemáticas se añade aquí una única fuerza natural, la gravedad, que actúa en la relación exacta de las masas y el cuadrado de la distancia; y, finalmente, la ley de inercia, de certeza *a priori* por seguirse de la ley de causalidad, junto con el dato empírico del movimiento impreso de una vez por todas a esas masas. Ese es todo el material de la astronomía que, tanto por su simplicidad como por su seguridad, conduce a resultados seguros y, debido a la magnitud e importancia de los objetos, altamente interesantes. Por ejemplo, si conozco la masa de un planeta y la distancia a la que se encuentra de su satélite, puedo inferir con seguridad el tiempo de órbita de este conforme a la segunda ley de Kepler: el fundamento de esa ley es que a esa distancia solamente esa velocidad del satélite puede al mismo tiempo mantenerlo ligado al planeta e impedir que caiga en él. — Así pues, solo a partir de tal base geométrica, es decir, a través de una intuición *a priori*, y bajo la aplicación de una ley natural, se puede llegar lejos con los razonamientos; porque aquí son, por así decirlo, puentes desde *una* captación intuitiva a otra; pero no ocurre lo mismo con los razonamientos puros y simples realizados por vía exclusivamente lógica. — El origen de las primeras verdades fundamentales de la astronomía es en realidad la inducción, es decir, el resumen de lo dado en muchas intuiciones en un juicio correcto fundamentado inmediatamente: a partir de él se forman después hipótesis cuya confirmación empírica, en cuanto inducción casi completa, proporciona la prueba de aquel primer juicio. Por
ejemplo, el aparente movimiento de los planetas es | empíricamen- 80
te conocido: tras muchas hipótesis falsas acerca de las relaciones espaciales de ese movimiento (órbita planetaria), por fin se descubrió la correcta, luego las leyes que sigue ese movimiento (las de Kepler), al final sus causas (gravitación universal); y el conocimiento empírico del acuerdo de todos los casos que se presentaban con las hipótesis y sus consecuencias, es decir, la inducción, otorgó a las hipótesis una completa certeza. El descubrimiento de la hipótesis era asunto del juicio, que captó correctamente el hecho dado y lo expresó en forma conveniente; pero la inducción, es decir, la intuición reiterada, confirmó su verdad. Mas esta podría incluso fundamentarse inmediatamente, con una sola intuición empírica, si pudiéramos recorrer libremente el espacio del universo y poseyéramos ojos telescópicos. En consecuencia, los razonamientos no son aquí tampoco la fuente esencial y única del conocimiento, sino un simple recurso.

Por último, y a fin de formular un tercer ejemplo de carácter heterogéneo, quisiera observar que también las llamadas «verdades metafísicas», es decir, tales como las que Kant plantea en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, no deben su evidencia a las demostraciones. Lo cierto *a priori* lo conocemos inmediatamente: en cuanto forma de todo conocimiento, está presente a nuestra conciencia con la máxima necesidad. Por ejemplo, que la materia persiste, es decir, que no puede nacer ni perecer, lo sabemos inmediatamente como una verdad negativa: pues nuestra intuición pura del espacio y el tiempo da la posibilidad del movimiento; el entendimiento, en la ley de la causalidad, da la posibilidad del cambio de la forma y la cualidad: pero carecemos de formas que nos permitan representarnos un nacer o perecer de la materia. De ahí que aquella verdad haya sido evidente en toda época y lugar y para todos, y que nunca haya sido puesta seriamente en duda; lo cual no sería posible si su razón cognoscitiva no fuera otra más que una prueba kantiana que con tanta dificultad anda a grandes pasos sobre puntas de alfileres. Por lo demás (tal y como se expone en el Apéndice), yo he considerado falsa la demostración kantiana y he puesto de manifiesto que la permanencia de la materia no se ha de derivar de la parte que tiene el tiempo en la posibilidad de la experiencia, sino de la
81 que tiene el espacio. La verdadera fundamentación de todas las | verdades denominadas en ese sentido «metafísicas», es decir, de las expresiones abstractas de las formas necesarias y generales del conocer, no se puede encontrar a su vez en proposiciones abstractas, sino únicamente en la conciencia inmediata de las formas de la representación, conciencia que se manifiesta *a priori* mediante enunciados apodícticos y a salvo de refutación. Pero si se pretendiera procurarles una prueba, esta solo podría consistir en demostrar que en cualquier verdad de la que no se duda está contenida la que se ha de demostrar, bien como parte o como supuesto suyo: así he mostrado, por ejemplo, que toda intuición empírica incluye ya la aplicación de la ley de la causalidad, cuyo conocimiento es por ello condición de toda experiencia, y de ahí que no pueda estar dada ni condicionada por ella, tal y como afirmaba Hume. — En general las demostraciones no son tanto para los que aprenden como para los que quieren disputar. Estos niegan con obstinación el conocimiento fundado inmediatamente: solo la verdad puede ser consecuente en todos los aspectos; por eso hay que mostrarles que admiten bajo *una* forma y mediatamente lo que niegan bajo otra forma e inmediatamente; así pues, hay que hacerles ver la conexión lógica entre lo negado y lo admitido.

Además, también la forma científica, en concreto la subordinación de todo lo particular a lo general siempre en dirección ascendente, implica que la verdad de muchas proposiciones no se fundamenta más que de forma lógica, esto es, por su dependencia respecto de otras proposiciones, o sea, mediante razonamientos que aparecen al mismo tiempo como demostraciones. Mas no se debe olvidar que toda esa forma es solo un medio para facilitar el conocimiento y no un medio para una mayor certeza. Es más fácil conocer la naturaleza de un animal a partir de la especie a la que pertenece y luego, siguiendo hacia arriba, desde el *genus*, la familia, el orden y la clase, que investigar por sí mismo el animal que se presenta cada vez; pero la verdad de todas las proposiciones inferidas mediante razonamientos es siempre meramente condicionada y en último término dependiente de alguna otra que no se basa en razonamientos sino en la intuición. Si esta última nos resultara siempre tan obvia como la deducción mediante un razonamiento, sería en todo preferible a él. Pues toda deducción a partir de conceptos está expuesta a muchos engaños debido a los variados encadenamientos de las esferas de los que antes se habló y a la definición con
frecuencia oscilante | de su contenido; ejemplos de ellos son tantas 82
demostraciones de falsas doctrinas y sofismas de todo tipo. — Ciertamente, los razonamientos son totalmente ciertos en su forma: pero resultan sumamente inseguros por su materia, los conceptos; porque, en parte, las esferas de estos a menudo no están definidas con suficiente nitidez y, en parte, se cortan de tantas formas que una esfera está parcialmente contenida en otras muchas, y así se puede pasar arbitrariamente desde ella a una u otra, y desde estas a su vez a otra, como antes se expuso. En otras palabras: el *terminus minor* y también el *medius* pueden siempre ser subordinados a diversos conceptos entre los cuales se elige a voluntad el *terminus major* y el *medius*, en función de lo cual el razonamiento resulta diferente. — En consecuencia, la evidencia inmediata es con mucho preferible a la verdad demostrada, y esta solo ha de aceptarse cuando haya que ir a buscar aquella demasiado lejos, mas no cuando está tan próxima o incluso más que esta. Por eso vimos antes que de hecho en la lógica, en donde el conocimiento inmediato se halla en cada caso particular más cerca que el deducido científicamente, hemos de regir nuestro pensamiento por el conocimiento inmediato de las leyes del pensar y no hacer uso de la lógica[34].

34. Véase sobre esto el capítulo 12 del segundo volumen.

§ 15

Si, convencidos de que la intuición es la fuente primera de toda evidencia, de que solo la relación inmediata o mediata con ella es una verdad absoluta, de que además el camino más cercano a esta es el más seguro porque toda mediación de conceptos está expuesta a muchos engaños; si con esta convicción nos dirigimos a la *matemática* tal y como se estableció como ciencia con Euclides y ha permanecido en su conjunto hasta nuestros días, no podemos menos de encontrar extraño e incluso erróneo el camino que sigue. Nosotros exigimos que toda fundamentación lógica se reduzca a una intuitiva; ella, en cambio, se esfuerza con gran empeño en rechazar deliberadamente la evidencia intuitiva que es propia de
83 ella y siempre cercana, | para sustituirla por una evidencia lógica. Tenemos que pensar que eso es como si alguien se cortase las piernas para andar con muletas o como si en el *Triunfo de la sensibilidad*[35] el príncipe huyera de la belleza real de la naturaleza para regocijarse en una decoración teatral que la imitara. — He de recordar aquí lo que dije en el sexto capítulo del tratado *Sobre el principio de razón* y supongo que el lector lo tiene fresco en la memoria y plenamente presente; de modo que vinculo a ello mis presentes observaciones sin explicar de nuevo la diferencia entre la simple razón cognoscitiva de una verdad matemática, que se puede dar lógicamente, y la razón del ser, que es la conexión inmediata de las partes del espacio y el tiempo, cognoscible solo intuitivamente; únicamente la comprensión de esta ofrece verdadera satisfacción y un conocimiento profundo, mientras que la mera razón del conocimiento se queda siempre en la superficie y puede proporcionar un saber de *que* eso es así, mas no de *por qué* lo es. Euclides siguió este último camino para claro perjuicio de la ciencia. Pues, por ejemplo, ya al comienzo debería mostrar de una vez por todas cómo en el triángulo los ángulos y los lados se determinan mutuamente y son razón y consecuencia unos de otros de acuerdo con la forma que tiene el principio de razón en el mero espacio y que ahí, como en todo, genera la necesidad de que una cosa sea como es porque otra distinta de ella es como es; sin embargo, en lugar de ofrecer una profunda comprensión de la esencia de él, formula algunos principios incoherentes y elegidos a voluntad acerca del triángulo, y ofrece una razón cognoscitiva lógica del mismo por medio de una

35. Obra de Goethe. [*N. de la T.*]

laboriosa demostración lógica guiada conforme al principio de contradicción. En lugar de un conocimiento exhaustivo de esas relaciones espaciales, se obtienen únicamente algunos resultados de las mismas comunicados a voluntad; y así nos encontramos como alguien a quien se le hubieran mostrado los efectos de una máquina artificial pero ocultándole su conexión interna y sus mecanismos. Que lo que Euclides demostró es así hemos de admitirlo forzados por el principio de contradicción: pero de *por qué* es así, no nos enteramos. De ahí que tengamos casi la misma desagradable sensación | que después de un juego de prestidigitación, y de hecho la 84
mayoría de las demostraciones euclideanas son claramente semejantes a eso. Casi siempre la verdad entra por la puerta trasera, al resultar *per accidens* de alguna circunstancia accesoria. Con frecuencia una reducción al absurdo[36] cierra todas las puertas una tras otra, y no deja abierta más que aquella en la que, solo por eso, hay que entrar. A menudo, como en el teorema de Pitágoras, se trazan líneas sin que se sepa por qué: posteriormente se muestra que eran lazos que se corren inesperadamente y capturan el asentimiento del estudioso, quien entonces ha de admitir sorprendido lo que en su conexión interna le sigue resultando incomprensible, tanto que puede estudiar a Euclides de principio a fin sin conseguir penetrar verdaderamente en las leyes de las relaciones espaciales, y en lugar de ello se limita a aprender de memoria algunos resultados de las mismas. Ese conocimiento realmente empírico y acientífico se asemeja al del médico, que conoce la enfermedad y el remedio pero no la conexión entre ambos. Mas todo eso es la consecuencia de rechazar caprichosamente la forma de fundamentación y de evidencia propia de un tipo de conocimiento, y en su lugar introducir a la fuerza otra ajena a su esencia. No obstante, el modo en que Euclides lo lleva a cabo merece toda la admiración de la que ha sido objeto durante tantos siglos y que ha llegado hasta el punto de considerar su método matemático como el modelo de toda exposición científica; conforme a él se procuró modelar todas las demás ciencias, si bien más tarde se volvió atrás sin saber muy bien por qué. Sin embargo, a nuestros ojos aquel método de Euclides en las matemáticas solo puede aparecer como una magnífica equivocación. Si bien se puede demostrar que todos los grandes errores, desarrollados intencionada y metódicamente, y acompañados del aplauso genera-

36. *einen apagogischen Beweiß*. Sobre los conceptos de ἀπαγωγή y ἐπαγωγή en Aristóteles y su uso en Schopenhauer, véase el volumen de los Complementos, p. 117 [p. 138], n. 2. [*N. de la T.*]

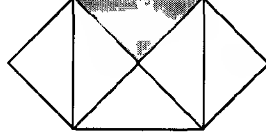
lizado, afecten a la vida o a la ciencia, tienen su razón en la filosofía dominante en su tiempo. — Los eleatas habían sido los primeros en descubrir la diferencia y hasta manifiesta oposición entre lo intuido,
85 φαινόμενον, y lo pensado, νοούμενον[37], y lo habían | utilizado de múltiples maneras para sus filosofemas y sofismas. A ellos siguieron después los megáricos, dialécticos, sofistas, neo-académicos y escépticos; estos llamaron la atención sobre la ilusión, es decir, el engaño de los sentidos, o más bien del entendimiento que transforma los datos de aquellos para la intuición; ese engaño nos hace ver con frecuencia cosas cuya realidad niega la razón con seguridad, por ejemplo, el bastón quebrado en el agua y otras cosas similares. Se sabía que la intuición sensorial no es totalmente de fiar y se concluyó precipitadamente que solo el pensamiento lógico de la razón fundamenta la verdad; si bien Platón (en el *Parménides*), los megáricos, Pirrón y los neo-académicos mostraron con ejemplos (al modo como después lo hiciera Sexto Empírico) cómo también, por otro lado, los razonamientos y conceptos conducían a error e incluso daban lugar a paralogismos y sofismas que son mucho más fáciles de producir y mucho más difíciles de resolver que la ilusión en la intuición sensorial. Entretanto se impuso el racionalismo nacido en oposición al empirismo, y conforme a él elaboró Euclides la matemática, es decir, basando solamente los axiomas, y por necesidad, en la evidencia intuitiva (φαινόμενον), y todo lo demás en razonamientos (νοούμενον). Su método siguió prevaleciendo durante siglos, y tuvo que ser así mientras no se distinguiese la intuición pura *a priori* de la empírica. Ciertamente, ya Proclo, el comentador de Euclides, parece haber conocido perfectamente esa distinción, tal y como muestra el pasaje de aquel comentario que Kepler tradujo al latín en su libro *De harmonia mundi*: solo que Proclo no dio suficiente importancia al asunto, lo planteó de forma demasiado aislada, no se le prestó atención y no transcendió. Solo dos mil años después la doctrina kantiana, destinada a suscitar tan grandes transformaciones en todo el saber, pensar y actuar de los pueblos europeos, la produciría también en las matemáticas. Pues hasta que no hemos aprendido de ese gran espíritu que las intuiciones del espacio y el tiempo son totalmente distintas de las empíricas e independientes de toda impresión sensorial, que no están condicionadas por ella sino que la condicionan, es decir, son *a priori* y por eso no están expuestas al engaño de los sentidos, hasta entonces no

37. No podemos aquí tomar en consideración el abuso kantiano de estos términos, que se censura en el Apéndice.

hemos podido comprender que el tratamiento lógico de la matemática que hace Euclides es una inútil | precaución, una muleta para 86
piernas sanas, y que se asemeja a un caminante que en la noche, tomando un firme camino iluminado por un arroyo, se guarda de pisarlo y camina siempre a su vera sobre un suelo accidentado, contentándose con topar de tramo en tramo con el supuesto arroyo. Solo ahora podemos afirmar con seguridad que lo que en la intuición de una figura se nos manifiesta como necesario no procede de la figura trazada sobre el papel, quizá de forma deficiente, ni tampoco del concepto abstracto que ahí pensamos, sino que nace inmediatamente de la forma de todo conocimiento de la que tenemos conciencia *a priori*: esa forma es siempre el principio de razón: aquí, en cuanto forma de la intuición, es decir, del espacio, es el principio de razón del ser; pero su evidencia y validez es tan grande e inmediata como la del principio de razón del conocer, es decir, la certeza lógica. Así que para dar crédito únicamente a esta última no necesitamos ni debemos abandonar el dominio propio de las matemáticas y acreditarlas en otro totalmente ajeno a ellas, el de los conceptos. Si nos mantenemos en el terreno propio de las matemáticas obtenemos la gran ventaja de que en ella saber *que* algo es así es lo mismo que saber *por qué* lo es, en lugar de separar totalmente ambas cosas, como hace el método de Euclides, y poder conocer solo la primera y no la última. Pero de forma excelente dice Aristóteles en los *Analyt. post.* I, 27: Ἀκριβεστέρα δ᾽ ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα ἥτε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι[38] (*Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit*). Sin embargo, en la física solo estamos satisfechos cuando el conocimiento de *que* algo es así va unido al de *por qué* lo es: que el mercurio en el tubo de Torricelli tiene una altura de 28 pulgadas es un mal saber si no se le añade que está retenido por el contrapeso del aire. ¿Pero en la matemática ha de bastarnos la *qualitas occulta* del círculo por la cual los sectores de cada dos senos que se cortan en él forman siempre rectángulos iguales? Que eso es así lo demuestra Euclides en la proposición 35 del tercer libro: el porqué está todavía por ver. Igualmente, el teorema de Pitágoras nos da a conocer | una *qualitas occulta* del 87
triángulo rectángulo: la demostración de Euclides, coja y hasta capciosa, nos abandona en el porqué; y la sencilla figura adjunta, ya

38. [Pero más exacta y preferible que la ciencia, es la ciencia del qué y el porqué, y no la que separa el qué y el porqué.]

conocida, ofrece de un vistazo, en mucho mayor medida que aquella demostración, la comprensión del asunto y una íntima convicción interna de aquella necesidad y de la dependencia de aquella propiedad respecto del ángulo recto:



También en el caso de catetos desiguales se ha de poder llegar a tal convicción intuitiva, como en general en el caso de cualquier verdad geométrica, ya simplemente porque su descubrimiento siempre partió de una intuición de esa necesidad y la demostración no se ideó hasta después: así pues, no es preciso un análisis del curso del pensamiento en el primer descubrimiento de una verdad geométrica para conocer intuitivamente su necesidad. En general es el método analítico el que yo propongo para la exposición de la matemática, en lugar del sintético utilizado por Euclides. Por supuesto, en el caso de verdades matemáticas complicadas presentará grandes dificultades, aunque no insuperables. Ya en Alemania se empieza aquí y allá a modificar la exposición de la matemática y a seguir en mayor medida el método analítico. Quien de forma más decidida lo ha hecho es el señor *Kosack*, profesor de matemáticas y física en el Gimnasio de Nordhausen, que en el programa para el examen del 6 de abril de 1852 ha añadido un pormenorizado ensayo de tratar la geometría según mis principios fundamentales.

Para mejorar el método de la matemática se requiere prioritariamente abandonar el prejuicio de que la verdad demostrada tiene alguna ventaja sobre la conocida intuitivamente o que la verdad lógica, basada en el principio de contradicción, es preferible a la metafísica, que es inmediatamente evidente y a la cual pertenece también la intuición pura del tiempo.

88 | Lo más cierto y siempre inexplicable es el contenido del principio de razón. Pues este, en sus diversas formas, designa la forma general de todas nuestras representaciones y conocimientos. Toda explicación es una reducción a él, una demostración en el caso particular de la conexión de las representaciones expresada por él en general. Es, según ello, el principio de toda explicación y por eso él mismo no es susceptible ni precisa explicaciones, ya que todas lo suponen y tienen significado solamente por él. Mas ninguna de sus formas tiene prioridad sobre las otras: es igualmente cierto e indemostrable como principio de razón del ser, o del devenir, o del obrar, o del conocer. En una u otra de sus formas, la relación entre razón y consecuencia es necesaria y hasta constituye el origen y significado único del concepto de necesidad. No existe más necesidad que la de la consecuencia cuando la razón está dada, y no existe ninguna razón que no provoque la necesidad de la consecuencia. Así pues, con la misma seguridad con que la consecuencia expresada en la conclusión fluye de la razón cognoscitiva dada en las premisas, la razón del ser en el espacio condiciona su consecuencia en él: una vez que he conocido intuitivamente la relación de ambas, esa certeza es tan grande como la certeza lógica. Pero cada teorema geométrico expresa esa relación lo mismo que uno de los doce axiomas: es una verdad metafísica y, en cuanto tal, tan inmediatamente cierta como el principio de contradicción mismo, que constituye una verdad metalógica y el fundamento general de toda argumentación lógica. Quien niega la necesidad planteada intuitivamente de las relaciones espaciales expresadas en algún teorema, puede con el mismo derecho negar los axiomas, como también la consecuencia de la conclusión a partir de las premisas y hasta el principio de contradicción mismo: pues todo ello son relaciones igualmente indemostrables, inmediatamente evidentes y cognoscibles *a priori*. Por eso, pretender inferir exclusivamente mediante una deducción lógica a partir del principio de contradicción la necesidad de las relaciones espaciales cognoscible en la intuición es como si al señor inmediato de un país otro se lo quisiera dar en feudo. | Mas eso es lo que Euclides ha hecho. Solo sus 89
axiomas los basa, y por necesidad, en una evidencia inmediata: todas las siguientes verdades geométricas son demostradas lógicamente, a saber: bajo el supuesto de aquellos axiomas y a partir del acuerdo con las suposiciones hechas en el teorema o con un teorema anterior, o bien a partir de la contradicción del opuesto con las suposiciones, los axiomas, los anteriores teoremas o consigo mismo. Pero los axiomas no tienen una mayor evidencia inmediata que aquellos otros teoremas geométricos, sino simplemente mayor simplicidad debido a su exiguo contenido.

Cuando se interroga a un delincuente se hacen constar sus declaraciones en acta para juzgar su verdad a partir de la coherencia de las mismas. Pero ese es un mero recurso con el que no podemos darnos por satisfechos cuando podemos investigar inmediatamente por sí misma la verdad de cada una de sus declaraciones; sobre todo cuando podría mentir constantemente desde el principio. Sin em-

bargo, aquel primer método es el que siguió Euclides al investigar el espacio. Ciertamente, él partió del correcto supuesto de que la naturaleza ha de ser consecuente en todos los casos, o sea, también en su forma fundamental, el espacio; por eso, dado que las partes del espacio están entre sí en relación de razón y consecuencia, ninguna determinación espacial puede ser de otra forma que como es sin entrar en contradicción con todas las demás. Pero ese es un fatigoso e insatisfactorio rodeo que prefiere el conocimiento mediato al inmediato, igualmente cierto, que además separa el conocimiento de *que* algo es y el de *por qué* es para gran perjuicio de la ciencia y que, finalmente, oculta totalmente al aprendiz la visión de las leyes del espacio y hasta le quita la costumbre de investigar verdaderamente la razón y conexión interna de las cosas, animándole en lugar de ello a que se dé por satisfecho con un saber histórico de *que* la cosa es así. El ejercicio de la sagacidad que tan constantemente se elogia de ese método consiste simplemente en que el alumno se ejercita en la deducción, es decir, en la aplicación del principio de contradicción, pero fatiga especialmente su memoria para conservar todos aquellos datos cuya concordancia hay que comparar.

90 | Por lo demás, es notable que ese método demostrativo se haya aplicado solo a la geometría y no a la aritmética: en esta no se puede uno convencer realmente de la verdad más que por intuición, consistente aquí en la simple enumeración. Puesto que la intuición de los números existe *solamente* en el *tiempo* y no puede por eso ser representada por ningún esquema sensible al igual que la figura geométrica, aquí se suprime la sospecha de que la intuición es meramente empírica y está sometida a la ilusión, sospecha esta que es lo único que ha podido introducir la forma de demostración lógica en la geometría. Puesto que el tiempo solo tiene una dimensión, la enumeración es la única operación aritmética y todas las demás pueden reducirse a ella: y esa enumeración no es más que intuición *a priori*, a la cual no tenemos reparo en apelar aquí y solo por la cual se acreditan todas las demás, cualquier cálculo y ecuación. Por ejemplo, no demostramos que

$$\frac{(7+9)\times 8-2}{3} = 42,$$

sino que nos remitimos a la intuición pura en el tiempo, a la enumeración, así que convertimos cada proposición individual en un axioma. De ahí que, en lugar de las demostraciones que llenan la geometría, el contenido total de la aritmética y el álgebra sea un

simple método para abreviar la enumeración. Como antes se mencionó, nuestra intuición inmediata de los números en el tiempo no alcanza más que hasta aproximadamente diez: más allá de eso es un concepto abstracto del número fijado mediante una palabra la que ha de ocupar el puesto de la intuición, que por ello no se consuma ya realmente sino que es simplemente designada con total definición. Pero precisamente así, mediante el importante recurso de la ordenación numérica que permite representar grandes cifras mediante las mismas cifras pequeñas, se hace posible una evidencia intuitiva de todo cálculo incluso allá donde se recurre en tal medida a la abstracción, que no solo se piensan *in abstracto* y se designan en este sentido los números, sino también magnitudes indeterminadas y operaciones completas, como $\sqrt{r^{-b}}$, de modo que no las realizamos sino solamente las indicamos.

Con el mismo derecho y la misma seguridad que en la aritmética, también en la geometría podríamos fundamentar la verdad exclusivamente por la pura intuición *a priori*. De hecho es siempre esta necesidad conocida intuitivamente según el principio de razón del | 91
ser, la que otorga a la geometría su gran evidencia y funda la certeza de sus proposiciones presente a la conciencia de cada cual: en modo alguno lo es la demostración lógica, que camina sobre zancos y que, siempre ajena al asunto, se olvida pronto la mayoría de las veces sin menoscabo de la convicción; y podría desaparecer completamente sin que por ello disminuyera la evidencia de la geometría, ya que esta es totalmente independiente de ella, la cual solo demuestra aquello de lo que ya antes estábamos plenamente convencidos por medio de otra clase de conocimiento: en esa medida se asemeja a un soldado cobarde que asesta una herida más a un enemigo ya medio muerto por otro y luego se jacta de haberlo matado[39].

Conforme a todo esto, espero que no quede ninguna duda de que la evidencia de las matemáticas, convertida en modelo y símbo-

39. *Spinoza*, que siempre se jactó de proceder *more geometrico*, lo hizo realmente en mayor medida de lo que él mismo pensaba. Pues lo que a él le resultaba cierto y resuelto a partir de una captación inmediata e intuitiva de la esencia del mundo, intentaba demostrarlo lógicamente con independencia de aquel conocimiento. Pero el resultado propuesto, y en él conocido de antemano, lo obtiene simplemente tomando como punto de partida conceptos elaborados arbitrariamente por él mismo (*substantia, causa sui*, etc.) y permitiéndose en las demostraciones todas aquellas arbitrariedades a las que le da fácil ocasión la esencia de las amplias esferas conceptuales. Por ello lo verdadero y excelente de su doctrina es totalmente independiente de las demostraciones, como ocurre en la geometría. Sobre esto véase el capítulo 13 del segundo volumen.

lo de toda evidencia, no se basa esencialmente en demostraciones sino en la intuición inmediata que aquí, como en todo, constituye el fundamento último y la fuente de toda verdad. Sin embargo, la intuición que fundamenta la matemática tiene una gran ventaja sobre todas las demás, esto es, las empíricas. En efecto, puesto que es *a priori* y por lo tanto independiente de la experiencia, que siempre se da en forma fragmentaria y sucesiva, en ella todo es igualmente obvio y podemos partir a voluntad de la razón o de la consecuencia. Eso le da una completa infalibilidad, al conocerse en ella la consecuencia a partir de la razón, siendo este el único conocimiento que
92 posee necesidad: por ejemplo, la igualdad de los lados se conoce | en cuanto basada en la igualdad de los ángulos; en cambio, toda intuición empírica, así como la mayor parte de la experiencia, solo sigue el camino inverso, desde la consecuencia a la razón; y esa forma de conocimiento no es infalible, ya que la necesidad solo conviene a la consecuencia en la medida en que la razón está dada, pero no al conocimiento de la razón a partir de la consecuencia, porque la misma consecuencia puede nacer de distintas razones. Esta última forma de conocimiento es siempre mera inducción: es decir, a partir de muchas consecuencias que señalan a una razón se acepta la razón como cierta; pero puesto que los casos no pueden estar nunca todos juntos, la verdad no es aquí incondicionalmente cierta. Este es el único tipo de verdad que posee la totalidad del conocimiento por intuición sensible y la mayor parte de la experiencia. La afección de un sentido ocasiona una inferencia del entendimiento del efecto a la causa; pero, dado que la inferencia de lo fundamentado al fundamento no es nunca segura, se hace posible, y con frecuencia real, la falsa apariencia como engaño de los sentidos, tal y como antes se explicó. Solo cuando varios o la totalidad de los cinco sentidos reciben afecciones que apuntan a la misma causa, la posibilidad de la ilusión se vuelve sumamente pequeña, pero aun así presente: pues en ciertos casos, por ejemplo, con las monedas falsas, se engaña a toda la sensibilidad. En el mismo caso se encuentra todo el conocimiento empírico, por consiguiente toda la ciencia natural, dejando de lado su parte pura (según Kant, metafísica). También aquí se conocen las causas a partir de los efectos: de ahí que toda teoría de la naturaleza se base en hipótesis que con frecuencia son falsas y que luego van poco a poco dejando lugar a otras más correctas. Solo en los experimentos realizados intencionadamente va el conocimiento de la causa al efecto, es decir, por el camino seguro: pero estos mismos no se acometen más que a consecuencia de hipótesis. Por eso ninguna rama de la ciencia natural, por ejemplo, la física, la astro-

nomía o la fisiología, podía ser descubierta de una vez, como podían serlo la matemática o la lógica, sino que se necesitaba y se necesita la acumulación y comparación de las experiencias de varios siglos. Solo la múltiple confirmación empírica acerca a la perfección la inducción en la que se basa la hipótesis, hasta el punto de que en la práctica asume el lugar de la certeza, y a la hipótesis su origen no le supone un mayor perjuicio que a la aplicación de la geometría la
inconmensurabilidad | de las líneas rectas y curvas, o a la aritmética 93
la imposibilidad de lograr la completa corrección del logaritmo: pues así como mediante infinitas fracciones acercamos infinitamente a la corrección la cuadratura del círculo y el logaritmo, también a través de múltiples experiencias la inducción, esto es, el conocimiento de la razón a partir de las consecuencias, se acerca a la evidencia matemática, es decir, al conocimiento de la consecuencia a partir de la razón; no infinitamente, pero sí al punto de que la posibilidad del engaño se hace lo bastante exigua como para poder obviarse. Mas existe: por ejemplo, un razonamiento inductivo es también aquel que va de casos innumerables a todos, es decir, propiamente a la razón desconocida de la que todos ellos dependen. ¿Qué razonamiento de esa clase parece más seguro que el de que todos los hombres tienen el corazón en el lado izquierdo? Sin embargo, y como excepciones sumamente raras y totalmente aisladas, existen hombres cuyo corazón se halla en el lado derecho. — Así pues, la intuición sensible y la ciencia empírica tienen la misma clase de evidencia. La ventaja que tienen frente a ellas la matemática, la ciencia natural pura y la lógica en cuanto conocimientos *a priori* se debe únicamente a que en estas se da total y simultáneamente la parte formal de los conocimientos en la que se basa toda aprioridad, y por eso aquí siempre se puede ir de la razón a la consecuencia, mientras que en aquellas la mayoría de las veces solo se puede ir de la consecuencia a la razón. Por lo demás, la ley de la causalidad o el principio de razón del devenir que guía el conocimiento empírico es en sí tan seguro como aquellas otras formas del principio de razón a las que obedecen aquellas ciencias *a priori*. — Al igual que el conocimiento por intuición *a priori*, también las demostraciones lógicas a partir de conceptos, los silogismos, tienen la ventaja de ir desde la razón a la consecuencia, con lo que en sí mismos, es decir, según su forma, son infalibles. Ello ha contribuido en gran medida a dar un prestigio tan grande a las demostraciones en general. Mas esa infalibilidad suya es relativa: ellas se limitan a subsumir bajo los principios supremos de la ciencia: pero son estos los que contienen todo el fondo de la verdad científica, y no pueden a su vez ser demostra-

dos sino que han de fundarse en la intuición, la cual es pura en aquellas pocas ciencias *a priori* antes citadas, mientras que en las demás
94 es siempre empírica y solo por | inducción se ha elevado a la universalidad. Así pues, aunque en las ciencias empíricas lo individual se demuestra a partir del universal, este ha obtenido su verdad de lo individual y no es más que un almacén de existencias disponibles, no un fondo que se genere a sí mismo.

Hasta aquí, en relación con la fundamentación de la verdad. — Respecto del origen y la posibilidad del *error*, se han intentado muchas explicaciones, comenzando por las soluciones alegóricas de Platón referentes a un palomar en el que se saca la paloma inadecuada, etc. (*Teeteto*, pp. 167 ss.). La explicación vaga e indefinida de *Kant* acerca del origen del error a través de la imagen del movimiento diagonal se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, página 294 de la primera edición y 350 de la quinta. — Dado que la verdad es la referencia de un juicio a su razón cognoscitiva, es efectivamente un problema cómo el que juzga puede creer realmente que tiene tal razón sin tenerla, es decir, cómo es posible el error, el engaño de la razón. Yo encuentro esa posibilidad totalmente análoga a la de la ilusión o el engaño del entendimiento que antes se explicó. Mi opinión es, en concreto (y eso es lo que hace de este el preciso lugar de esta explicación), *que todo error es una inferencia de la consecuencia a la razón*, que es válida cuando se sabe que la consecuencia no puede tener más que aquella razón y ninguna otra; pero no en otro caso. El que yerra, o bien adjudica a la consecuencia una razón que no puede tener, con lo que muestra una verdadera falta de entendimiento, es decir, de capacidad de conocer inmediatamente la conexión entre causa y efecto; o bien, lo que es más frecuente, determina una razón posible para la consecuencia, pero añade como premisa mayor de su inferencia de la consecuencia a la razón que la mencionada consecuencia *siempre* surge exclusivamente de la razón por él indicada, para lo cual solo podría justificarle una inducción completa que él supone sin haberla hecho: aquel *siempre* es, pues, un concepto demasiado amplio en lugar del cual debería estar *a veces* o *la mayoría de las veces*; de este modo la conclusión resultaría problemática y en cuanto tal no sería errónea. El hecho de que quien yerra proceda de la manera indicada supone, bien una precipitación, o bien un conocimiento excesivamente limitado de la
95 posibilidad, razón por la cual | no conoce la necesidad de la inducción a realizar. El error es, pues, totalmente análogo a la ilusión. Ambos son inferencias de la consecuencia a la razón: la ilusión se lleva a cabo siempre según la ley de causalidad y por parte del mero

entendimiento, o sea, inmediatamente en la intuición; el error lo efectúa la razón, es decir, el pensamiento propiamente dicho, conforme a todas las formas del principio de razón, pero con mayor frecuencia según la ley de la causalidad, como demuestran los tres ejemplos siguientes que pueden tomarse como tipos o representantes de tres tipos de errores: 1) La ilusión de los sentidos (engaño del entendimiento) produce el error (engaño de la razón), por ejemplo, cuando se ve una pintura como un alto relieve y se la toma realmente por tal; ello se produce mediante un razonamiento a partir de la siguiente premisa mayor: «Si el gris oscuro pasa localmente por todos los matices hasta el blanco, la causa es *siempre* la luz, que alcanza en distinta medida las prominencias y las depresiones: *ergo* —». 2) «Si me falta dinero en la caja, la causa es *siempre* que mi sirviente tiene una copia de la llave: *ergo* —». 3) «Si la luz solar refractada por el prisma, es decir, desplazada hacia arriba o abajo, antes aparecía redondeada y blanca, y ahora alargada y teñida, la causa es una vez y siempre que en la luz se han metido rayos homogéneos de distinto color y a la vez de distinta refracción, que, distanciándose debido a su diferente refracción, muestran ahora una imagen alargada y de distinto color: *ergo* — *bibamus!*»[40]. Todos los errores tienen que poderse reducir a un razonamiento a partir de una premisa mayor hipotética, con frecuencia falsamente generalizada, nacida de asumir una razón para la consecuencia; donde no ocurre esto es únicamente en los errores de cálculo, que no son propiamente errores sino simples faltas: la operación indicada por los conceptos de los números no se ha realizado en la intuición pura, los números, sino que se ha efectuado otra en su lugar.

Por lo que respecta al *contenido* de las ciencias en general, este consiste siempre en la relación de los fenómenos del mundo entre sí según el principio de razón y al hilo de un porqué que solo en virtud de él tiene validez y significado. La prueba de aquella relación se llama *explicación*. Esta no puede, pues, ir más allá de mostrar dos representaciones | relacionadas entre sí según la forma del princi- 96
pio de razón dominante en la clase a la que pertenecen. Si lo consigue, no cabe seguir preguntando por qué: pues la relación demostrada es tal que no puede ser representada de otra manera, es decir, es la forma de todo conocimiento. Por eso no preguntamos por qué 2+2=4 o por qué la igualdad de los ángulos del triángulo determina la igualdad de los lados, o por qué a cualquier causa dada sigue su

40. [«Luego — ¡bebamos!». Título y estribillo de un poema de Goethe.]

efecto, o por qué a partir de la verdad de las premisas se hace evidente la de la conclusión. Toda explicación que no se retrotraiga a una tal relación de la que no se pueda exigir un ulterior porqué se detiene en la suposición de una *qualitas occulta*, pero de esta clase son todas las fuerzas naturales originarias. Cualquier explicación de la ciencia natural ha de pararse al final en una de ellas, o sea, en una completa oscuridad: por eso tiene que dejar tan inexplicada la esencia interior de una piedra como la de un hombre; no puede dar mayor cuenta de la gravedad, la cohesión o las propiedades químicas que aquella manifiesta, que del conocimiento y el obrar de este. Así, por ejemplo, la gravedad es una *qualitas occulta,* ya que puede ser suprimida, de modo que no surge de la forma del conocer como algo necesario: esto ocurre, en cambio, con la ley de inercia, que se sigue de la de causalidad; de ahí que una reducción a ella constituya una explicación completamente satisfactoria. Dos cosas en particular son estrictamente inexplicables, es decir, irreductibles a la relación que el principio de razón expresa: primero, el principio de razón mismo en sus cuatro formas, porque es el principio de toda explicación, solo respecto del cual tiene esta significado; y segundo, aquello a lo que dicho principio no alcanza y de donde surge lo originario de todos los fenómenos: se trata de la cosa en sí, cuyo conocimiento no está sometido al principio de razón. Esta última ha de quedar aquí sin comprender, ya que no podrá ser entendida hasta el libro siguiente en el que retomaremos esta consideración de los posibles resultados de las ciencias. Pero allá donde la ciencia natural y
97 hasta toda ciencia deja las cosas, | porque no solo su explicación de
las mismas sino incluso el principio de esa explicación, el principio de razón, no va más allá de ese punto, allá la filosofía retoma las cosas y las considera a su manera, totalmente distinta de aquellas. — En el tratado *Sobre el principio de razón*, § 51 he mostrado cómo en las distintas ciencias el principal hilo conductor lo constituye una u otra forma de aquel principio: de hecho, quizás se pudiera realizar a partir de ahí la más exacta división de las ciencias. Pero, como se dijo, todas las explicaciones ofrecidas según aquella guía son meramente relativas: explican las cosas en su relación unas con otras, pero siempre dejan inexplicado algo que precisamente suponen: por ejemplo, en la matemática, el espacio y el tiempo; en la mecánica, la física y la química, la materia, las cualidades, las fuerzas originarias y las leyes naturales; en la botánica y la zoología, la diversidad de las especies y la vida misma; en la historia, el género humano con todas sus peculiaridades en el pensar y el querer; en todas, en principio de razón en la forma a aplicar en cada caso. — La *filosofía* tiene la par-

ticularidad de que no supone absolutamente nada como sabido, sino que para ella todo es ajeno y problemático en la misma medida, no solo las relaciones de los fenómenos sino estos mismos e incluso el principio de razón, al cual las demás ciencias se contentan con reducirlo todo; mas con esa reducción tampoco se ganaría nada en la filosofía, ya que un miembro de la serie le es tan ajeno como el otro, además de que aquella clase de conexión le resulta tan problemática como lo conectado por ella, y eso tanto después de mostrada la conexión como antes. Pues, como se dijo, precisamente aquello que las ciencias suponen, colocan como fundamento de sus explicaciones y establecen como límite, es lo que constituye el verdadero problema de la filosofía que, en consecuencia, comienza donde terminan las ciencias. Las demostraciones no pueden ser su fundamento, pues infieren proposiciones desconocidas de otras conocidas: mas a ella todo le es igualmente desconocido y ajeno. No puede haber ninguna proposición a consecuencia de la cual existiera el mundo con todos sus fenómenos: por eso no se puede, como pretendió Spino-
za, deducir una filosofía demostrativa *ex firmis principiis.* | Además 98
la filosofía es el saber más universal cuyos principios no pueden ser consecuencias de otro más general. El principio de contradicción simplemente constata la concordancia de los conceptos, mas no proporciona conceptos. El principio de razón explica conexiones de los fenómenos, no estos mismos: de ahí que la filosofía no pueda aspirar a buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo en su totalidad. Al menos la presente no investiga en modo alguno *de qué* o *para qué* existe el mundo, sino simplemente *qué* es el mundo. Mas el porqué está aquí subordinado al qué: pues pertenece ya al mundo, puesto que surge exclusivamente por la forma de su fenómeno, el principio de razón, y solo en esa medida tiene significado y validez. Ciertamente, se podría afirmar que cada cual sabe sin ayuda qué es el mundo; porque él mismo es el sujeto del conocimiento cuya representación es el mundo: hasta ahí, también eso sería verdad. Solo que aquel conocimiento es intuitivo, existe *in concreto;* la tarea de la filosofía es reproducirlo *in abstracto*, elevar la intuición sucesiva y cambiante, y en general todo lo que el amplio concepto de *sentimiento* abarca y designa de forma meramente negativa como saber no abstracto y claro, para convertirlo precisamente en tal, en un saber permanente. Por consiguiente, ha de ser una expresión *in abstracto* de la esencia del mundo en su conjunto, de la totalidad como de todas las partes. Sin embargo, a fin de no perderse en una cantidad infinita de juicios singulares, tiene que servirse de la abstracción y pensar de forma general todas las cosas individuales,

como también sus diferencias: por eso en parte separará y en parte unirá, para transmitir al saber todo lo diverso del mundo en general, según su esencia y resumido en unos pocos conceptos abstractos. Pero con aquellos conceptos en los que ella fija la esencia del mundo ha de conocerse no solo lo universal sino también lo individual, teniendo que vincularse así con la mayor exactitud el conocimiento de ambos: por eso la capacidad para la filosofía consiste precisamente en aquello en lo que la asentó Platón: en conocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno. Por consiguiente, la filosofía será una suma de juicios muy generales cuya razón cognoscitiva inmediata es el mundo mismo en su conjunto, sin exclusión de nada:
99 | es decir, todo lo que se encuentra en la conciencia humana: será *una completa repetición, algo así como una reproducción del mundo en conceptos abstractos*, que solo es posible mediante la unión de lo esencialmente idéntico en *un* concepto y la separación de lo diferente en otro. Esa tarea se la fijó ya Bacon de Verulam a la filosofía, al decir: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem* simulacrum et reflectio, *neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* (*De augm. scient.*, libro 2, cap. 13)[41]. No obstante, nosotros lo tomamos en un sentido más amplio de lo que Bacon puso jamás pensar.

El acuerdo que mantienen todos los aspectos y partes del mundo entre sí, precisamente porque pertenecen a un todo, tiene que encontrarse también en aquella reproducción abstracta del mundo. Por consiguiente, en aquella suma de juicios podrían deducirse unos de otros en cierta medida y siempre de forma recíproca. Pero para ello, de momento tendrían que existir, y así ser formulados antes en cuanto fundamentados inmediatamente por el conocimiento del mundo *in concreto*, tanto más cuanto que toda fundamentación inmediata es más segura que la mediata: su armonía recíproca, en virtud de la cual incluso confluyen en la unidad de *un* pensamiento, y que nace de la armonía y unidad del mundo intuitivo mismo que es su razón cognoscitiva común, no se empleará por tanto como el primer elemento para su fundamentación, sino que solo se añadirá como refuerzo de su verdad. — Esa tarea no puede hacerse totalmente clara más que con su resolución[42].

41. [Solo es verdadera filosofía la que reproduce con la máxima fidelidad las voces del mundo mismo y está redactada conforme al dictado del mundo, y no es otra cosa sino el *simulacro y reflejo* de este, y no añade nada de sí misma sino que solo es repetición y resonancia.]

42. Véase sobre esto el capítulo 17 del segundo volumen.

§ 16

Tras todo este examen de la razón como una potencia cognoscitiva especial y exclusiva del hombre, así como de los logros y fenómenos peculiares a la naturaleza humana que de aquella se derivan, me falta aún | hablar de la razón en la medida en que dirige las acciones 100
de los hombres y puede así ser denominada en este respecto *práctica*. Pero lo que aquí se ha de mencionar ha encontrado ya en gran medida su lugar en otra parte, en concreto en el Apéndice a este escrito, donde había que combatir la existencia de lo que Kant denominó razón práctica y que él (desde luego, de manera muy cómoda) presentó como fuente inmediata de toda virtud y como el asiento de un *deber* absoluto (es decir, caído del cielo). La refutación detenida y fundamentada de ese principio kantiano de la moral lo he ofrecido después en los *Problemas fundamentales de la ética*. Por eso, poco tengo aún que decir acerca del influjo real de la razón, en el verdadero sentido de la palabra, sobre el obrar. Ya al comienzo de nuestro examen de la razón hemos observado en general en qué medida se diferencia la acción y conducta del hombre de la del animal, y que esa diferencia ha de verse exclusivamente como el resultado de la presencia de conceptos abstractos en la conciencia. El influjo de estos en toda nuestra existencia es tan enérgico y significativo, que en cierta medida nos coloca respecto de los animales en la misma relación que tienen los animales que ven con los que carecen de ojos (ciertas larvas, gusanos y zootipos): estos últimos solo conocen mediante el tacto lo que está inmediatamente presente a ellos en el espacio tocándoles; los que ven, en cambio, conocen un amplio círculo por todos lados. Del mismo modo, la ausencia de la razón limita a los animales a las representaciones intuitivas inmediatamente presentes a ellos en el tiempo, esto es, a los objetos reales: en cambio, nosotros, en virtud del conocimiento *in abstracto*, junto al estrecho presente real abarcamos también todo el pasado y el futuro, unidos al amplio reino de la posibilidad: abarcamos libremente la vida por todos los lados, mucho más allá del presente y la realidad. Así pues, lo que es el ojo en el espacio y para el conocimiento sensible, lo es en cierta medida la razón en el tiempo y para el conocimiento interno. Pero así como la visibilidad de los objetos solo tiene valor y significado porque anuncia el carácter tangible de los mismos, también el valor del conocimiento abstracto se encuentra siempre en su relación con el intuitivo. De ahí también que el hombre natural dé siempre mucho más valor a lo
| conocido inmediata e intuitivamente que a los conceptos, a lo 101

simplemente pensado: él prefiere el conocimiento empírico al lógico. Contraria a esa es, en cambio, la inclinación de quienes viven más en las palabras que en los hechos, los que han visto más en el papel y en los libros que en el mundo real, y en su máxima degeneración se convierten en pedantes y hombres de letras. ¡Solo así resulta concebible que Leibniz y Wolff con todos sus seguidores pudieran equivocarse hasta el punto de explicar el conocimiento intuitivo como un conocimiento abstracto confuso, siguiendo el precedente de Duns Scoto! En honor de Spinoza he de mencionar que su sentido, más acertado, explicó todos los conceptos generales como nacidos de la confusión de lo conocido intuitivamente (*Eth.* II, prop. 40, schol. 1). — De aquella convicción equivocada ha derivado también el hecho de que en la matemática se rechace la evidencia peculiar a ella para dar validez únicamente a la evidencia lógica; que en general se conciba todo conocimiento no abstracto bajo el amplio nombre de sentimiento y se lo menosprecie; que, finalmente, la ética kantiana considere la simple buena voluntad que responde inmediatamente al conocimiento de las circunstancias y conduce al obrar recto y bueno, como un mero sentimiento y arrebato carente de valor y mérito, y solo quiera conceder valor moral al obrar nacido de máximas abstractas.

La visión total de la vida en su conjunto, en la que el hombre aventaja al animal gracias a la razón, se puede comparar también con un esquema geométrico, incoloro, abstracto y reducido de su curso vital. Con ello, él es al animal lo que el navegante, que por medio de la carta de navegación, el compás y el cuadrante conoce exactamente su viaje y su posición en el mar, al marinero inexperto que solo ve las olas y el cielo. Por eso es digno de reflexión y hasta asombroso cómo el hombre, junto a su vida *in concreto*, lleva además una segunda *in abstracto*. En la primera está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir y morir como el animal. Pero su vida *in abstracto* tal y como se halla ante su reflexión racional es el reflejo callado de la primera y el mundo en el que vive es aquel esbozo reducido que se
102 mencionó. Aquí, | en el terreno de la tranquila reflexión, le parece frío, incoloro y ajeno al momento lo que allá le poseyó totalmente y le conmovió de forma violenta: aquí es un mero espectador y observador. En ese retirarse a la reflexión se asemeja a un actor que ha representado su escena y, mientras ha de volver a aparecer, toma asiento entre los espectadores; desde ahí contempla tranquilo todo lo que pudiera ocurrir, aun cuando se tratase de la preparación de su muerte (en la obra), pero luego vuelve a entrar para actuar y

sufrir según ha de hacerlo. De esa doble vida procede aquella serenidad humana que tanto se diferencia de la irreflexión animal y con la cual uno, después de reflexionar, adoptar una resolución o conocer la necesidad, soporta o realiza fríamente lo que que es más importante para él y con frecuencia lo más espantoso: el suicidio, la ejecución, el duelo, acciones arriesgadas de todas clases que ponen en peligro su vida y, en general, cosas contra las que se rebela toda su naturaleza animal. Ahí se ve entonces en qué medida la razón se convierte en señora de la naturaleza animal y grita al fuerte: σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ[43]! (*ferreum certe tibi cor!*), *Il.*, 24, 521. Aquí, se puede realmente decir, la razón se muestra *práctica*: es decir, siempre que la acción es dirigida por la razón, que los motivos son conceptos abstractos, que lo determinante no son las representaciones intuitivas individuales ni la impresión del momento que dirige al animal, entonces se muestra la *razón práctica*. Pero que esta es totalmente distinta e independiente del valor ético del obrar; que el obrar racional y el obrar virtuoso son dos cosas totalmente diferentes; que la razón se puede encontrar unida tanto con una gran maldad como con una gran bondad y al asociarse a una como a la otra simplemente les otorga una gran eficacia; que se halla igualmente presta y solícita para la ejecución metódica y consecuente de los propósitos nobles y de los malvados, de las máximas prudentes y las insensatas, lo cual está ocasionado por su naturaleza femenina, que recibe y conserva pero no engendra por sí misma: todo eso lo he explicado detalladamente y lo he ilustrado con ejemplos en el Apéndice. Lo dicho allí tendría aquí su lugar propio, pero debido a
la polémica contra | la presunta razón práctica kantiana hubo de ser 103
aplazado hasta ese lugar; a él remito desde aquí.

El más completo desarrollo de la *razón práctica* en el verdadero y auténtico sentido de la palabra, la cumbre suprema a la que puede llegar el hombre con el mero uso de su razón y en la cual se muestra con la máxima claridad su diferencia con el animal, se ha planteado como ideal en la *sabiduría estoica*. Pues la ética estoica no fue originaria y esencialmente una doctrina de la virtud sino una mera indicación para la vida racional, cuyo fin y objetivo último es la felicidad a través de la tranquilidad de espíritu. En ella la conducta virtuosa se presenta, por así decirlo, solo *per accidens* como medio y no como fin. Por eso la ética estoica según su esencia y su punto de vista es radicalmente distinta de los sistemas éticos que exhortan inmediatamente a la virtud, como son las doctrinas de los Vedas,

43. [«¡Tienes realmente un corazón de hierro!». *Ilíada*, XXIV, 521]

Platón, el cristianismo y Kant. El fin de la ética estoica es la felicidad: τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν[44] (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*), se dice en la exposición de la Estoa en Stobeo (*Ecl.*, libro II, cap. 7, p. 114, y también p. 138.) Sin embargo, la ética estoica demuestra que la felicidad no se puede encontrar con seguridad más que en la paz interior y en la tranquilidad de espíritu (ἀταραξία), y esta a su vez no se puede alcanzar más que con la virtud: solo eso significa la expresión de que la virtud es el Supremo Bien. Pero cuando el fin se va olvidando poco a poco en favor del medio y la virtud se recomienda de una forma que delata un interés completamente distinto de la propia felicidad porque la contradice con demasiada claridad, entonces nos encontramos con una de las inconsecuencias por las que en todo sistema la verdad conocida inmediatamente o, como se suele decir, sentida, reconduce al recto camino haciendo violencia a los razonamientos; así se ve claramente, por ejemplo, en la ética de Spinoza, que del egoísta *suum utile quaerere*[45] deriva una pura doctrina de la virtud por medio de sofismas evidentes. Según ello, tal y como yo he concebido el espíritu de la ética estoica, su origen se encuentra en el pensamiento de si el gran privilegio del hombre, la razón que tanto le alivia la vida y sus cargas de forma mediata a través de la acción planificada y lo que de ella se deriva, no podría también inmediatamente, es decir, por el
104 mero conocimiento, | liberarle de una vez de los sufrimientos y tormentos de todas clases que llenan su vida, bien totalmente o casi del todo. No se consideraba adecuado al privilegio de la razón que el ser dotado de ella, que gracias a ella abarcaba y comprendía una infinitud de cosas y estados, a causa del presente y los acontecimientos que pueden contener los pocos años de una vida tan breve, efímera e incierta hubiera de estar entregado a tan intensos dolores, al gran miedo y sufrimiento procedentes del impetuoso afán del deseo y la huida; y se pensó que la adecuada aplicación de la razón tenía que ser capaz de elevar al hombre por encima de ello y hacerle invulnerable. Por eso dijo Antístenes: Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον[46] (*aut mentem parandam, aut laqueum*) (Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 14), es decir, la vida está tan llena de calamidades y molestias que hay que ponerse por encima de ella corrigiendo el pensamiento, o bien abandonarla. Se comprendió que la privación, el sufrimiento, no nacía inmediata y necesariamente del no tener, sino del

44. [El fin es la felicidad.]
45. [«Buscar la propia utilidad». Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 20.]
46. [Hay que adquirir entendimiento, o una soga.]

querer tener y no tener; que ese querer tener era, pues, la condición necesaria de que el no tener se convirtiera en privación y engendrara dolor. Οὐ πενία λύπην ἐργάζεται ἀλλὰ ἐπιθυμία[47] (*non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas*), Epicteto, *Fragm.*, 25. Además se sabía por experiencia que solo la esperanza, la pretensión, es lo que hace nacer y alimenta el deseo; de ahí que no nos inquieten ni atormenten los muchos males inevitables y comunes a todos ni los bienes inalcanzables, sino solo el insignificante más o menos de lo que es evitable y alcanzable para el hombre; se sabía incluso que no solo lo absolutamente sino también lo relativamente inalcanzable o inevitable, nos deja plenamente tranquilos; de ahí que los males que se añaden a nuestra individualidad o los bienes que necesariamente se le hayan de negar sean considerados con indiferencia, y que conforme a esa particularidad humana todo deseo se extinga pronto y no pueda ya engendrar ningún dolor cuando ninguna esperanza lo alimenta. De todo eso resulta que toda felicidad se basa únicamente en la proporción entre nuestras pretensiones y | aquello que obte- 105
nemos: da igual lo grandes o pequeñas que sean las dos magnitudes de esa proporción, pudiendo esta establecerse tanto por la disminución de la primera magnitud como por el incremento de la segunda: también resultó que todo sufrimiento nace en realidad de la desproporción entre aquello que exigimos y esperamos y lo que nos ocurre, desproporción que no se encuentra más que en el conocimiento[48] y podría suprimirse completamente con una mejor comprensión. Por eso dijo Crisipo: δεῖ ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων[49] (*Stobeo, Ecl.*, libro II, cap. 7, p. 134), es decir, se debe vivir con un adecuado conocimiento del curso de las cosas en el mundo. Pues siempre que un hombre pierde de alguna manera los nervios, es derribado por una desgracia o se enoja o desanima, con ello muestra que encuentra las cosas distintas de lo que esperaba y, por consiguiente, que estaba en un error, que no conocía el mundo ni la vida, que no sabía cómo la naturaleza inerte a través del azar, y la animada por medio de los fines opuestos y la maldad,

47. [No genera dolor la pobreza sino el deseo.]
48. *Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.* Cicerón, *Tusc.*, 4, 6. [Enseñan que todas las perturbaciones se basan en el juicio y la opinión.]
Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα [A los hombres no les perturban las cosas sino las opiniones sobre las cosas] (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones*) *Epicteto*, cap. V.
49. [Hay que vivir conforme a la experiencia de lo que naturalmente suele ocurrir.]

contrarían a cada paso la voluntad del individuo: así pues, o bien no ha utilizado su razón para alcanzar un saber general de esa índole de la vida, o bien le falta juicio, si es que no reconoce en lo individual lo que sabe en general, y por eso se sorprende y pierde los nervios[50]. Así, toda viva alegría es un error, una ilusión, porque ningún deseo alcanzado puede satisfacer de forma duradera y porque toda posesión y toda felicidad son simplemente prestadas por el azar durante un tiempo indeterminado y pueden así ser reclamadas a la siguiente hora. Pero todo dolor se basa en la desaparición de esa ilusión:
106 ambos surgen, pues, | de un deficiente conocimiento: por eso el júbilo y el dolor permanecen siempre lejos del sabio, y ningún acontecimiento perturba su ἀταραξία.

Conforme a este espíritu y finalidad de la Estoa, *Epicteto* toma como punto de partida y repite constantemente, en cuanto núcleo de su sabiduría, que debemos tener presente y distinguir lo que depende de nosotros y lo que no, y así no tener en cuenta para nada lo último; de este modo permaneceremos con seguridad libres de todo dolor, sufrimiento y miedo. Mas lo único que depende de nosotros es la voluntad: y aquí se produce un progresivo tránsito a la doctrina de la virtud, al observar que, así como el mundo exterior independiente de nosotros determina la felicidad e infelicidad, la satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos nace de la voluntad. Después se planteó la pregunta de si los nombres *bonum et malum* debían adjudicarse a los dos primeros o los dos últimos. Eso era en realidad arbitrario y no afectaba al asunto. No obstante, los estoicos disputaron sin cesar al respecto con los peripatéticos y epicúreos, se entretuvieron con la ilícita comparación de dos magnitudes totalmente inconmensurables y con las paradójicas sentencias opuestas que de ahí derivaban y que ellos se lanzaban unos a otros. Un interesante compendio de las mismas desde el punto de vista estoico nos los ofrecen los *Paradoxa* de Cicerón.

Zenón, el fundador, parece haber adoptado originariamente un camino algo distinto. Su punto de partida era este: que para alcanzar el supremo bien, es decir, la bienaventuranza a través de la tranquilidad de espíritu, debemos vivir en consonancia con nosotros mismos (Ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ

50. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους [Pues esta es la causa de todos los males para los hombres, el no poder aplicar los conceptos generales a los casos particulares] (*Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus*) *Epict., Dissert.*, III, 26.

σύμφωνον ζῆν[51]. — *Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stobeo, Ecl. eth.*, L. II, cap. 7, p. 132. Igualmente: Ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύμφωνον ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον[52]. *Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid.*, p.104.) Pero eso solo resultaba posible si nos determinábamos *racionalmente*, según conceptos y no conforme a las impresiones y caprichos cambiantes; mas, dado que solo están en nuestro poder las máximas de nuestro obrar y no el resultado ni las circunstancias externas, para poder ser siempre consecuentes teníamos que | hacer solamente de aquellas y no de estos 107
nuestro fin; con lo cual volvía a plantearse la doctrina de la virtud.

Pero ya a los seguidores inmediatos de Zenón su principio moral —vivir en consonancia— les pareció excesivamente formal y carente de contenido. De ahí que le dieran un contenido material por medio del añadido: «vivir en consonancia con la naturaleza» (ὁμολογουμένως τῃ φύσει ζῆν); lo cual, según informa Stobeo en otro lugar, fue añadido por primera vez por *Cleantes*, adquiriendo el tema una gran amplitud debido a la gran esfera del concepto y la indeterminación de la expresión. Pues *Cleantes* se refería a todo el conjunto de la naturaleza y *Crisipo* a la naturaleza humana en particular (*Diog. Laert.*, 7, 89). Lo único adecuado a esta última debía ser la virtud, como la satisfacción de los instintos animales lo era a las naturalezas animales; de este modo se volvía a abrir paso por la fuerza a la doctrina de la virtud y la ética debía a toda costa fundarse en la física. Pues los estoicos tendían siempre a la unidad del principio, de igual manera que para ellos Dios y el mundo no eran dos cosas distintas.

Vista en su conjunto, la ética estoica es de hecho un estimable y respetable intento de utilizar el gran privilegio del hombre, la razón, para un fin importante y saludable, a saber: para elevarle por encima de los sufrimientos y dolores que recaen sobre toda vida, por medio de la indicación

Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes[53],

51. [Vivir en consonancia: esto es, vivir según una misma razón y en armonía consigo mismo.]

52. [La virtud es la consonancia del alma consigo misma durante toda la vida.]

53. [«Llevar una vida todo lo leve que puedas: / Que el deseo no te agite y atormente a ti, siempre necesitado, / Ni el temor y la esperanza de las cosas de escasa utilidad». Horacio, *Epist.* I, 18, 97.]

y así hacerle partícipe en grado sumo de la dignidad que le corresponde como ser racional en oposición al animal, y de la cual solo se puede hablar en este sentido y en ningún otro. — Esta opinión mía sobre la ética estoica implicaba que hubiera de ser mencionada aquí, al exponer lo que es la *razón* y de lo que es capaz. Pero por mucho que aquel fin sea alcanzable en cierto grado mediante la aplicación de la razón y una ética puramente racional, y aun cuando la experiencia muestre que aquellos caracteres puramente racionales, denominados comúnmente filósofos prácticos —y con razón,
108 puesto que así como el filósofo propiamente dicho, | es decir, el teórico, traduce la vida en conceptos, ellos trasladan el concepto a la vida—, son los más felices, no obstante falta mucho para que se logre la perfección en este aspecto y la razón utilizada correctamente pueda realmente liberarnos de todos los vicios y los sufrimientos de la vida, y conducirnos a la felicidad. Antes bien, hay una completa contradicción en querer vivir sin sufrir, contradicción que está también presente en la frecuente expresión «vida bienaventurada»: ello resultará evidente a quien haya comprendido hasta el final mi exposición siguiente. Esa contradicción se manifiesta ya en aquella ética de la pura razón, cuando el estoico se ve obligado a enlazar con su indicación a la vida bienaventurada (pues eso sigue siendo siempre su ética) una recomendación de suicidio (al igual que entre los espléndidos adornos y utensilios de los déspotas orientales se encuentra también un costoso frasquito de veneno), para el caso de que los sufrimientos corporales, que no pueden superarse con ningún principio ni razonamiento filosófico, se vuelvan insuperables e incurables; de modo que su único fin, la felicidad, resulta frustrado y para escapar del sufrimiento no queda más que la muerte, la cual debe entonces tomarse con indiferencia como cualquier otro medicamento. Aquí se hace manifiesta una fuerte oposición entre la ética estoica y las antes citadas, que ponen su fin inmediatamente en la virtud en sí misma aun en los más duros sufrimientos y no quieren que se ponga fin a la vida para huir de ellos; si bien ninguna de ellas supo expresar la verdadera razón para rechazar el suicidio, sino que recopilaron fatigosamente razones aparentes de todas clases: en el cuarto libro surgirá aquella razón en conexión con nuestro análisis. Mas esa oposición revela y confirma justamente la esencial diferencia, basada en los principios fundamentales, entre la Estoa, que en realidad no es más que un particular eudaimonismo, y aquellas teorías mencionadas, si bien con frecuencia todas coinciden en los resultados y tienen una aparente afinidad. Pero la señalada contradicción interna de la que adolece la

ética estoica hasta en su pensamiento fundamental se muestra además en que su ideal, el sabio estoico, ni siquiera en su presentación puede nunca ganar vida | ni verdad poética, sino que permane- 109
ce como un rígido muñeco de madera con el que nada se puede hacer, que no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permiten ninguna representación intuitiva. Qué distintos aparecen junto a él los vencedores del mundo y los penitentes voluntarios que la sabiduría hindú nos ha presentado y ha producido realmente, o el Salvador del cristianismo, aquella magnífica figura llena de profunda vida, de la máxima verdad poética y suma significación, que sin embargo, en su perfecta virtud, santidad y sublimidad se presenta ante nosotros en estado de máximo sufrimiento[54].

54. Véase sobre esto el capítulo 16 del segundo volumen.

LIBRO SEGUNDO

EL MUNDO COMO VOLUNTAD

PRIMERA CONSIDERACIÓN:

LA OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

[«En nosotros habita, no en el tártaro ni en las estrellas del cielo:
Todo ello lo hace el espíritu que nos llena.»

Agrippa de Nettesheim, *Epist.* V, 14]

| § 17 113

En el libro primero hemos considerado la representación solamente en cuanto tal, es decir, según su forma general. Ciertamente, por lo que respecta a la representación abstracta, el concepto, este se nos dio a conocer también en su contenido en la medida en que recibe todo su contenido y significado exclusivamente de su relación con la representación intuitiva, sin la cual sería carente de valor y vacío. Así pues, al centrarnos plenamente en la representación intuitiva pretenderemos llegar a conocer también su contenido, sus determinaciones próximas y las formas que nos presenta. En especial nos importará obtener una explicación sobre su verdadero significado, sobre aquella significación suya que comúnmente es solo sentida y en virtud de la cual esas imágenes no pasan ante nosotros como algo totalmente ajeno y trivial como por lo demás habría de ocurrir, sino que nos hablan inmediatamente, son comprendidas y cobran un interés que ocupa todo nuestro ser.

Dirigimos nuestra mirada a las matemáticas, la ciencia natural y la filosofía, de las que cada uno de nosotros puede esperar que le proporcione una parte de la deseada información. — Pero en primer lugar encontramos la filosofía como un monstruo de muchas cabezas cada una de las cuales habla un lenguaje diferente. Es cierto que no todos estamos en desacuerdo sobre el punto aquí propuesto, el significado de aquella representación intuitiva: pues, con excepción de los escépticos y los idealistas, | todos los demás 114
hablan, bastante de acuerdo en lo fundamental, de un *objeto* que es el *fundamento* de la representación y que es diferente de ella en toda su existencia y esencia, pero se le asemeja en todas sus partes como un huevo a otro. Mas eso no nos sirve de ayuda: pues no somos capaces en absoluto de distinguir entre ese objeto y la representación sino que encontramos que ambos son una y la misma cosa, ya que todo objeto supone siempre y eternamente un sujeto, por lo que sigue siendo representación; como también hemos visto que el ser objeto pertenece a la forma más general de la representación, que es precisamente la descomposición en objeto y sujeto. Además, el principio de razón que aquí invocamos no es igualmente más que una forma de la representación, en concreto, la conexión regular de una representación con otra, pero no la conexión de toda

la serie finita o infinita de las representaciones con algo que no es representación, esto es, que no puede ser representable. — Pero ya antes se ha hablado de los escépticos y los idealistas, al explicar la disputa acerca de la realidad del mundo externo.

Si ahora buscamos en la matemática el conocimiento cercano de aquella representación intuitiva que conocimos de forma meramente general, según su forma, solo nos hablará de aquellas representaciones en la medida en que llenan el tiempo y el espacio, es decir, en cuanto son magnitudes. Nos indicará con suma exactitud el cuánto y cuán grande: pero dado que eso es siempre meramente relativo, es decir, una comparación de una representación con otra y solamente en aquella unilateral consideración a la magnitud, tampoco esa será la información que principalmente buscamos.

Si, por último, dirigimos la mirada al amplio dominio de la ciencia natural, dividido en muchas parcelas, podemos ante todo distinguir dos secciones principales en la misma. Esta es, o bien descripción de formas, a la que denomino *morfología*, o bien explicación de los cambios, a la que llamo *etiología*. La primera considera las formas permanentes, la segunda la materia cambiante según las leyes de su tránsito de una forma a otra. La primera es lo
115 que, aunque de manera impropia, | se denomina historia natural en toda su extensión: en particular como botánica y zoología nos da a conocer las distintas formas orgánicas que permanecen bajo el incesante cambio de los individuos y están así firmemente definidas, formas que constituyen una gran parte del contenido de la representación intuitiva: ella las clasifica, las separa, las une, las ordena en sistemas naturales y artificiales, y las traduce en conceptos que hacen posible la visión de conjunto y el conocimiento de todas ellas. Además se demuestra una analogía en el conjunto y en las partes que está infinitamente matizada y las recorre todas (*unité de plan*), en virtud de la cual se asemejan a una multitud de variaciones sobre un tema no dado. El tránsito de la materia por aquellas formas, es decir, el nacimiento de los individuos, no es una parte fundamental de la consideración, ya que cada individuo nace de un semejante a través de la generación que, siempre igual de misteriosa, se sustrae hasta ahora al claro conocimiento: mas lo poco que se sabe de ella encuentra su lugar en la fisiología, que pertenece ya a la ciencia natural etiológica. A esta tiende ya la mineralogía, en especial cuando se convierte en geología, si bien por su temática principal pertenece a la morfología. Etiología propiamente dicha son todas las ramas de la ciencia natural cuyo tema fundamental es el conocimiento de la causa y el efecto: estas

enseñan cómo, según una indefectible regla, a *un* estado de la materia sigue necesariamente otro determinado; cómo un cambio concreto determina, condiciona y provoca necesariamente otro: esta demostración se llama *explicación*. Aquí encontramos principalmente la mecánica, la física, la química y la fisiología.

Pero si nos dedicamos a instruirnos en ellas, pronto nos percataremos de que la información que principalmente buscamos no la obtendremos en mayor medida de la etiología que de la morfología. Esta última nos presenta innumerables formas infinitamente variadas que sin embargo se asemejan por un innegable parecido de familia, para nosotros representaciones que por esa vía nos siguen resultando eternamente ajenas y, así consideradas, se hallan ante nosotros como jeroglíficos incomprensibles. — En cambio, la etiología nos enseña que, según la ley de causa y efecto, este determinado estado de la materia | produce aquel otro, y con eso lo ha 116
explicado y ha cumplido su cometido. Pero en el fondo no hace más que demostrar el orden regular según el cual aparecen los estados en el espacio y el tiempo, y enseñar para todos los casos qué fenómeno ha de surgir necesariamente en este tiempo y este lugar: así pues, les define su puesto en el tiempo y el espacio según una ley cuyo contenido determinado lo ha dictado la experiencia, pero cuya necesidad y forma general nos es conocida con independencia de ella. Pero con ello no obtenemos la menor información acerca de la esencia interior de algunos de aquellos fenómenos: esta se llama *fuerza natural* y se encuentra fuera del dominio de la explicación etiológica, que denomina *ley natural* a la inalterable constancia con que irrumpe la manifestación de esa fuerza tan pronto como se dan las condiciones conocidas para ello. Esa ley natural, esas condiciones y esa irrupción con respecto a un lugar determinado en un tiempo determinado, es todo lo que ella sabe y puede saber. La fuerza misma que se manifiesta, la esencia interior de los fenómenos que se presentan conforme a aquellas leyes, sigue siendo un eterno secreto para ella, algo totalmente extraño y desconocido tanto en el fenómeno más simple como en el más complejo. Pues, aun cuando la etiología hasta ahora ha logrado su fin con la máxima perfección en la mecánica y con la mínima en la fisiología, la fuerza en virtud de la cual una piedra cae al suelo o un cuerpo empuja a otro no nos resulta en su esencia menos extraña y misteriosa que aquella que provoca los movimientos y el crecimiento de un animal. La mecánica da por supuestas como insondables la materia, la gravedad, la impenetrabilidad, la transmisión del movimiento mediante el choque, la rigidez, etc., las denomina fuerzas naturales y a

su manifestación necesaria y regular bajo ciertas condiciones, ley natural; y solo después comienza su explicación, consistente en indicar con fidelidad y exactitud matemática cómo, dónde y cuándo se exterioriza cada fuerza, y reducir cada fenómeno que se le presenta a una de aquellas fuerzas. Eso mismo hacen la física, la química y la fisiología en su terreno, solo que estas suponen todavía más y ofrecen menos. En consecuencia, ni siquiera la más completa
117 explicación etiológica de toda la naturaleza sería en realidad | más que un índice de las fuerzas inexplicables y una indicación segura de la regla conforme a la cual sus fenómenos se presentan en el tiempo y el espacio, se suceden y dejan lugar unos a otros: pero tendría que dejar sin explicación la esencia interna de las fuerzas que así se manifiestan, ya que la ley que sigue no conduce hasta ella, y quedarse en el fenómeno y su orden. En esa medida se la podría comparar con el corte de un mármol, que muestra múltiples vetas juntas pero no permite ver la dirección de las mismas desde el interior del mármol hasta la superficie. O, si se me permite una comparación jocosa, porque resulta sorprendente, en la completa etiología de la naturaleza en su totalidad, el investigador filosófico tendría que sentirse como aquel que, sin saber cómo, cayera en una reunión completamente desconocida cuyos miembros fueran por turno presentando el uno al otro como su amigo o su primo al que conocía bastante bien: a él mismo, mientras afirmaba alegrarse de conocerlo, le vendría continuamente a los labios la pregunta: «¿Pero cómo demonios he llegado yo hasta aquí?».

Así pues, en relación con aquellos fenómenos que conocemos como nuestras meras representaciones, tampoco la etiología puede en modo alguno ofrecernos la deseada información que nos lleve a transcenderlos. Pues, después de todas sus explicaciones, aquellos siguen estando ante nosotros como meras representaciones totalmente ajenas cuyo significado no comprendemos. La vinculación causal ofrece simplemente la regla y el orden relativo de su irrupción en el espacio y el tiempo, pero no nos da a conocer más de cerca lo que así se presenta. Además, la ley de la causalidad misma no tiene validez más que para las representaciones, para los objetos de una clase determinada, y solo tiene significado bajo la suposición de los mismos: así pues, y al igual que esos objetos, existe siempre en relación con el sujeto, es decir, condicionadamente; por eso se la conoce tanto partiendo del sujeto, es decir, *a priori*, como partiendo del objeto, esto es, *a posteriori*, según Kant nos ha enseñado.

Mas lo que nos impulsa a investigar es precisamente que no nos basta con saber que tenemos representaciones, que son de esta y la

otra manera y se relacionan conforme a estas y aquellas leyes, | 118
cuya expresión universal es el principio de razón. Queremos saber el significado de aquellas representaciones: preguntamos si este mundo no es nada más que representación, en cuyo caso tendría que pasar ante nosotros como un sueño inconsistente o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención; o si es otra cosa, algo más, y qué es entonces. Por más que es igualmente cierto que eso por lo que se pregunta ha de ser algo completa y esencialmente distinto de la representación, por lo que también sus formas y leyes le tendrán que ser ajenas; que, por lo tanto, desde la representación no se puede llegar a ello al hilo de aquellas leyes, que solamente conectan objetos o representaciones entre sí; eso son las formas del principio de razón.

Vemos ya aquí que *desde fuera* no se puede nunca acceder a la esencia de las cosas: por mucho que se investigue, no se consigue nada más que imágenes y nombres. Nos asemejamos a aquel que diera vueltas alrededor de un castillo buscando en vano la entrada y mientras tanto dibujara las fachadas. Y, sin embargo, ese es el camino que han recorrido todos los filósofos anteriores a mí.

§ 18

De hecho, el significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además pueda ser, no podría nunca encontrarse si el investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como *individuo*; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo. Para el puro sujeto cognoscente ese cuerpo es en cuanto tal una representación como cualquier otra, un objeto entre objetos: sus movimientos y acciones no le son conocidos de forma
distinta a como lo son los cambios de todos los demás | objetos 119
intuitivos, y le resultarían igual de ajenos e incomprensibles si su significado no le fuera descifrado de otra manera totalmente distinta. En otro caso, vería que su obrar se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas,

estímulos y motivos. Pero no comprendería el influjo de los motivos mejor que la conexión entre todos los demás efectos que se le manifiestan y sus causas. Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella. Mas las cosas no son así: antes bien, al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza *voluntad*. Esto, y solo esto, le ofrece la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar, de sus movimientos. Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*. Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado, de forma totalmente inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición. De aquí en adelante se nos mostrará que lo mismo vale de todo movimiento del cuerpo, no solo del que se efectúa por motivos sino también del movimiento involuntario que se produce por meros estímulos; e incluso que todo el cuerpo no es sino la voluntad
120 objetivada, es decir, convertida en representación; | todo ello se demostrará y hará claro al seguir adelante. Por lo tanto, el cuerpo, que en el libro anterior y en el tratado *Sobre el principio de razón* denominé el *objeto inmediato* conforme al punto de vista unilateral adoptado allí a propósito (el de la representación), lo denominaré aquí, desde otra consideración, la *objetividad de la voluntad*. De ahí que se pueda también decir en un cierto sentido: la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad. Las decisiones de la voluntad referentes al futuro son simples reflexiones de la razón acerca de lo que un día se querrá y no actos de voluntad propiamente dichos: solo la ejecución

marca la decisión, que hasta entonces sigue siendo una mera intención variable y no existe más que en la razón, *in abstracto*. Solamente en la reflexión difieren el querer y el obrar: en la realidad son una misma cosa. Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y auténtico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella. Las gradaciones de ambos son muy distintas. Pero está totalmente equivocado quien denomina el dolor y el placer representaciones: no lo son en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer o no querer la impresión que este sufre. Solo se pueden considerar inmediatamente como simples representaciones, y así excepciones a lo dicho, unas pocas impresiones sobre el cuerpo que no excitan la voluntad y solo mediante las cuales el cuerpo es un objeto inmediato de conocimiento, ya que en cuanto intuición en el entendimiento es ya un objeto mediato igual que todos los demás. Me refiero aquí en concreto a las afecciones de los sentidos puramente objetivos: la vista, el oído y el tacto, aunque solo en la medida en que esos órganos son afectados de la forma peculiar, específica y natural a ellos, forma que constituye una excitación tan sumamente débil de la elevada y específicamente modificada sensibilidad de esos órganos, que no afecta a la voluntad sino que, sin ser perturbada por ninguna excitación de esta, | se 121
limita a proporcionar al entendimiento los datos de los que resulta la intuición. Toda afección de aquellos instrumentos sensoriales más intensa o de otra clase resulta dolorosa, es decir, contraria a la voluntad, a cuya objetividad también pertenecen. — La debilidad nerviosa se manifiesta en que las impresiones, que solamente deben poseer el grado de intensidad suficiente para convertirlas en datos para el entendimiento, alcanzan un grado superior en el que mueven la voluntad, es decir, suscitan dolor o bienestar, aunque con más frecuencia dolor, si bien este es en parte vago y confuso; de ahí que no solo nos haga experimentar dolorosamente los tonos aislados y la luz intensa, sino que también en general ocasione un patológico humor hipocondríaco sin que nos percatemos de él con claridad. — Además, la identidad del cuerpo y la voluntad se muestra también, entre otras cosas, en que todo movimiento violento y desmesurado de la voluntad, es decir, todo afecto, sacude inmediatamente el cuerpo y su mecanismo interno, y perturba el curso de sus funciones vitales. Esto se halla explicado de manera

especial en *La voluntad en la naturaleza*, página 27 de la segunda edición.

Finalmente, el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no es separable del conocimiento de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, no la conozco completamente en su esencia, sino exclusivamente en sus actos individuales, o sea, en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo como de cualquier objeto: por eso el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad. De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo. En el tratado *Sobre el principio de razón* se ha presentado la voluntad o, más bien, el sujeto del querer, como una clase especial de representaciones u objetos: pero ya allí vimos que ese objeto coincide con el sujeto, es decir, que cesa de ser objeto: allá denominamos esa coincidencia el milagro κατ' ἐξοχήν[1]: todo el presente escrito es en cierto modo la explicación del mismo. — En la medida en que conozco mi voluntad propiamente como objeto, la conozco como cuerpo: pero entonces me encuentro de nuevo en la primera clase de representaciones planteada en aquel tratado, es decir, en los objetos reales. Según
122 | avancemos iremos comprendiendo mejor que aquella primera clase de representaciones encuentra su explicación, su desciframiento, únicamente en la cuarta clase allí planteada, que no quería ya enfrentarse como objeto al sujeto; y veremos que, en correspondencia con ello, a partir de la ley de motivación dominante en la cuarta clase hemos de llegar a comprender la esencia interna de la ley de causalidad válida en la primera clase y de lo que acontece conforme a ella.

La identidad de la voluntad y el cuerpo presentada aquí provisionalmente solo puede demostrarse tal y como se ha hecho aquí —y, por cierto, por vez primera— y se seguirá haciendo en adelante cada vez más; es decir, solamente se la puede elevar desde la conciencia inmediata, desde el conocimiento *in concreto*, al saber de la razón, trasladándola al conocimiento *in abstracto*: en cambio, nunca puede ser demostrada según su naturaleza, es decir, no se la puede inferir como conocimiento mediato a partir de otro más inmediato, precisamente porque ella misma es lo más inmediato; y si no la concebimos y constatamos como tal, en vano esperaremos recuperarla de manera mediata, en forma de conocimiento inferido. Se trata de un conocimiento de clase totalmente peculiar, cuya

1. [Por antonomasia.]

verdad no puede por ello incluirse bajo ninguna de las cuatro rúbricas en las que he dividido todas las verdades dentro del tratado *Sobre el principio de razón*, § 29 ss., a saber: lógica, empírica, transcendental y metalógica: pues esta no es, como todas aquellas, la relación de una representación abstracta con otra representación o con la forma necesaria del representar intuitivo o el abstracto, sino que es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con aquello que no es representación sino algo *toto genere* distinto de esta: voluntad. Por eso quiero resaltar esa verdad sobre todas la demás y denominarla la *verdad filosófica* κατ' ἐξοχήν. Se puede dar la vuelta a su expresión de diversas formas y decir: mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; — o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; — o: mi cuerpo es la *objetividad* de mi voluntad — o: | aparte de 123
ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad; etcétera[2].

§ 19

Si en el libro primero, con resistencia interna, consideramos el propio cuerpo, al igual que todos los demás objetos de este mundo intuitivo, como una mera representación del sujeto cognoscente, ahora se nos ha hecho claro lo que en la conciencia de cada uno distingue la representación del propio cuerpo de todas las demás, que en otros respectos son totalmente semejantes a ella, a saber: que el cuerpo se presenta además en la conciencia de otra forma *toto genere* distinta designada con la palabra *voluntad*, y que precisamente ese doble conocimiento que poseemos del propio cuerpo nos proporciona la explicación sobre él mismo, sobre su acción y su movimiento a partir de motivos como también sobre su padecimiento de los influjos externos; en una palabra, sobre aquello que es, no en cuanto representación sino también *en sí*; una explicación que no tenemos de forma inmediata respecto de la esencia, acción y pasión de todos los demás objetos reales.

El sujeto cognoscente es individuo precisamente en virtud de esa especial relación con un cuerpo que, considerado fuera de esta relación, no es más que una representación como todas las demás.

2. Véase sobre esto el capítulo 18 del segundo volumen.

Pero la relación por la que el sujeto cognoscente es *individuo* solamente se da entre él y una sola de entre todas sus representaciones; de ahí que esta sea la única de la que él es consciente no solo como representación sino a la vez de forma totalmente distinta: como voluntad. Mas si hacemos abstracción de aquella relación especial, de aquel conocimiento doble y totalmente heterogéneo de una y la misma cosa, entonces aquella unidad, el cuerpo, es una representación igual que todas las demás: y así el individuo cognoscente, para orientarse al respecto, o bien tiene que admitir que lo distintivo de aquella representación única consiste meramente en que solo con ella se encuentra su conocimiento en esa doble relación, y solo en ese objeto intuitivo *único* le es accesible la compren-
124 sión de dos maneras | simultáneas, si bien eso no se puede interpretar por una diferencia de ese objeto respecto de todos los demás sino solo por una diferencia entre la relación de su conocimiento con ese objeto y la que tiene con todos los demás; o bien ha de suponer que ese objeto único es esencialmente distinto de todos los demás, que solo él es al mismo tiempo voluntad y representación mientras que los demás son mera representación, es decir, meros fantasmas; así que su cuerpo será el único individuo real del mundo, esto es, el único fenómeno de la voluntad y el único objeto inmediato del sujeto. — Que los demás objetos considerados como meras *representaciones* son iguales a su cuerpo, es decir, al igual que este llenan el espacio (cuya existencia solo es posible en cuanto representación) y también como él actúan en el espacio, se puede demostrar con certeza a partir de la ley de causalidad, que es segura *a priori* para las representaciones y no admite un efecto sin causa: pero, dejando aparte que desde el efecto solo se puede inferir una causa en general y no una causa igual, con eso nos mantenemos en el ámbito de la mera representación, solo para la cual rige la ley de causalidad y más allá de la cual esta no nos puede nunca conducir. Mas la cuestión de si los objetos conocidos por el individuo como meras representaciones son al igual que su propio cuerpo fenómenos de su voluntad constituye, tal y como se declaró en el libro anterior, el verdadero sentido de la pregunta acerca de la realidad del mundo externo: su negación es el sentido del *egoísmo teórico*, que justamente así considera meros fantasmas todos los fenómenos excepto su propio individuo, al igual que el egoísmo práctico hace exactamente lo mismo en el terreno práctico, a saber: solo considera la propia persona como realmente tal, mientras que todas las demás las ve y trata como simples fantasmas. El egoísmo teórico nunca se puede refutar con argumentaciones: sin embargo, dentro

de la filosofía seguramente no se ha utilizado nunca más que como un sofisma escéptico, es decir, por aparentar. En cambio, como convicción seria solo podría encontrarse en el manicomio: en cuanto tal, contra él no se precisarían tanto demostraciones como cura. De ahí que no entremos más en él sino que lo consideremos únicamente como la última fortaleza del escepticismo, que es siem-
pre polémico. | Así pues, nuestro conocimiento, que está siempre 125
ligado a la individualidad y en ello precisamente tiene su limitación, lleva consigo que cada cual solo pueda *ser* uno y, en cambio, pueda *conocer* todo lo demás, limitación esta que genera la necesidad de la filosofía; y así nosotros, que precisamente por eso aspiramos a ampliar los límites de nuestro conocimiento a través de la filosofía, consideraremos el argumento escéptico que aquí nos opone el egoísmo teórico como un pequeño reducto que es ciertamente inexpugnable pero cuya guarnición nunca puede salir de él, por lo que se puede pasar junto a él y darle la espalda sin peligro.

En consecuencia, el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía con aquel cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*. ¿Pues qué otra clase de existencia o realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo? ¿De dónde habríamos de tomar los elementos con que componerlo? Fuera de la voluntad y la representación no conocemos ni podemos pensar nada. Si queremos atribuir la máxima realidad que conocemos al mundo corpóreo que no existe inmediatamente más que en nuestra representación, le otorgaremos la realidad que para cada cual tiene su cuerpo: pues él es para cada uno lo más real. Pero si analizamos la realidad de ese cuerpo y de sus acciones, aparte del hecho de que es nuestra representación no encontramos nada más que la voluntad: con ello se agota su realidad. De ahí que no podamos de ningún modo encontrar otra clase de realidad que adjudicar al mundo corpóreo. Así pues, si este ha de ser algo más que nuestra mera representación, hemos de decir que
al margen | de la representación, esto es, en sí y en su esencia más 126

íntima, es aquello que en nosotros mismos descubrimos inmediatamente como voluntad. Digo: en su esencia más íntima. Pero antes que nada hemos de llegar a conocer de cerca esa esencia de la voluntad, a fin de saber distinguirla de lo que no le pertenece a ella en sí misma sino ya a su fenómeno, el cual posee muchos grados: tales son, por ejemplo, el estar acompañado de conocimiento y el consiguiente determinarse por motivos; según veremos más adelante, eso no pertenece a su esencia sino solo a su más claro fenómeno: el animal y el hombre. Por lo tanto, si digo: la fuerza que impulsa la piedra hacia la tierra es en esencia, en sí y fuera de toda representación, voluntad, esa frase no se interpretará como la descabellada opinión de que la piedra se mueve por un motivo conocido, ya que en el hombre la voluntad se manifiesta así[3]. — Pero lo expuesto hasta aquí provisionalmente y en general quisiéramos ahora demostrarlo y fundamentarlo con más detalle y claridad, desarrollándolo en toda su extensión[4].

§ 20

Como se dijo, la *voluntad* se manifiesta como el ser en sí del propio cuerpo, como aquello que ese cuerpo es además de ser objeto de la intuición o representación, ante todo en los movimientos voluntarios de ese cuerpo, en la medida en que estos no son más que la visibilidad de los actos de voluntad individuales con los que apare-
127 cen inmediatamente y en total simultaneidad | como idénticos a ellos y de los que solo se distinguen por la forma de la cognoscibilidad en la que se han transformado, es decir, se han convertido en representación.

Pero esos actos de la voluntad tienen todavía una razón fuera de sí, en los motivos. Sin embargo, estos nunca determinan más que lo que yo quiero en *este* momento, en *este* lugar y bajo *estas* circunstancias, y no *que* yo quiero en general, ni *qué* quiero en general, es decir, la máxima que caracteriza el conjunto de mi querer. Por eso mi querer no puede explicarse en toda su esencia a partir de los motivos, sino que estos determinan simplemente su exteriorización en un instante dado, son la simple ocasión en la que se muestra mi voluntad: esta misma, en cambio, queda fuera del dominio de la ley de motivación: solamente su fenómeno en cada instante dado está determinado necesariamente por ella. Únicamente bajo el supuesto de mi carácter empírico es el motivo una razón explicativa suficiente de mi obrar: mas si hago abstracción de mi carácter y pregunto por qué quiero eso y no aquello, no hay respuesta posible, ya que solo el *fenómeno* de la voluntad está sometido al principio de razón y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse *carente de razón*. Doy aquí por supuesta la doctrina kantiana del carácter empírico e inteligible, como también mis explicaciones al respecto expuestas en los *Problemas fundamentales de la ética* (pp. 48-58 y 178 ss. de la primera edición, pp. 46-57 y 174 ss. de la segunda); por otra parte, en el libro cuarto tendremos que hablar con mayor detenimiento de esto. Por ahora solo he de hacer notar que la fundamentación de un fenómeno por otro, aquí del hecho por el motivo, no está reñida con que su ser en sí sea una voluntad carente ella misma de razón, ya que el principio de razón en todas sus formas es una mera forma del conocimiento, así que su validez solo se extiende a la representación, al fenómeno, la visibilidad de la voluntad, y no a esta misma que se hace visible.

Si toda acción de mi cuerpo es fenómeno de un acto de voluntad en el que bajo motivos dados se expresa a su vez mi voluntad en general y en conjunto, o sea, mi carácter, también la condición imprescindible y el supuesto de aquella acción ha de ser fenómeno
de la voluntad: pues su | manifestarse no puede depender de algo 128
que no exista inmediata y exclusivamente por ella, que sea meramente casual para ella, en cuyo caso su mismo manifestarse sería meramente casual: mas aquella condición es el cuerpo mismo. Así pues, este tiene que ser ya fenómeno de la voluntad, y ha de ser a mi voluntad en su conjunto, es decir, a mi carácter inteligible cuyo fenómeno en el tiempo es mi carácter empírico, lo que la acción individual del cuerpo al acto individual de la voluntad. Así que todo el cuerpo no puede ser más que mi voluntad hecha visible, ha de ser mi voluntad misma en cuanto esta constituye un objeto intuitivo, una representación de la primera clase. — Como confirmación de esto se ha alegado ya que toda acción sobre mi cuerpo afecta enseguida e inmediatamente también a mi voluntad y en ese

3. Así pues, en modo alguno coincidiremos con Bacon de Verulam cuando opina (*De augm. scient.*, libro 4, *in fine*) que todos los movimientos mecánicos y físicos de los cuerpos se producen únicamente después de una previa percepción en esos cuerpos; aunque también fue un presentimiento de la verdad lo que dio lugar a esa falsa tesis. Lo mismo ocurre con la afirmación de Kepler en su tratado *De planeta Martis*, según la cual los planetas tenían que poseer conocimiento para encontrar tan acertadamente sus órbitas elípticas y medir la velocidad de sus movimientos de tal modo que los triángulos de la superficie de sus órbitas fueran siempre proporcionales al tiempo en el que recorrían su base.

4. Véase sobre esto el capítulo 19 del segundo volumen.

sentido se llama dolor o placer, en los grados inferiores sensación agradable o desagradable; y también que, a la inversa, todo movimiento violento de la voluntad, o sea, todo afecto y pasión, sacude el cuerpo y perturba el curso de sus funciones. — Ciertamente, es posible, aunque de forma muy imperfecta, dar una explicación etiológica del surgimiento de mi cuerpo, y algo mejor de su desarrollo y conservación: eso es precisamente la fisiología; pero esta explica su tema exactamente igual como los motivos explican la acción. Por eso, así como la fundamentación de la acción individual por el motivo y su ocurrencia necesaria a partir de él no está reñida con el hecho de que la acción en general y en su esencia sea un simple fenómeno de una voluntad en sí carente de razón, tampoco la explicación fisiológica de las acciones corporales perjudica la verdad filosófica de que toda la existencia de ese cuerpo y toda la serie de sus funciones es solo la objetivación de aquella voluntad que se manifiesta en las acciones exteriores del mismo cuerpo conforme a motivos. Pero la fisiología intenta reducir a causas orgánicas incluso esas acciones exteriores, los movimientos voluntarios inmediatos; por ejemplo, pretende explicar el movimiento del músculo por una afluencia de jugos («como la contracción de una cuerda que se moja», dice Reil en su *Archivo de fisiología*, vol. 6, p. 153): pero suponiendo que se
129 llegara realmente a una explicación profunda de esa clase, | ello no aboliría nunca la verdad inmediatamente cierta de que todo movimiento voluntario (*functiones animales*) es fenómeno de un acto de voluntad. Tampoco la explicación fisiológica de la vida vegetativa (*functiones naturales, vitales*), por mucho que progrese, puede suprimir la verdad de que toda esa vida animal que así evoluciona es ella misma un fenómeno de la voluntad. En general, como antes se expuso, ninguna explicación etiológica puede indicar más que la posición necesariamente determinada en el tiempo y el espacio de un fenómeno individual, su irrupción necesaria en ellos conforme a una regla fija: en cambio, la esencia interna de cada fenómeno permanece siempre insondable por esa vía, y toda explicación etiológica la supone y se limita a designarla con el nombre de fuerza o ley natural, o bien, cuando se trata de acciones, con el de carácter o voluntad. Así pues, si bien cada acción individual se sigue necesariamente del motivo que se presenta bajo el supuesto del carácter determinado, y aun cuando el crecimiento, el proceso de nutrición y la totalidad de los cambios del cuerpo animal se producen por causas que actúan necesariamente (estímulos), sin embargo toda la serie de las accio-

nes, por lo tanto también cada una en particular, así como su condición, el cuerpo mismo que las ejecuta, y por consiguiente también el proceso por el que este existe y en el que consiste, no son nada más que el fenómeno de la voluntad, el hacerse visible, la *objetividad de la voluntad*. En esto se basa la perfecta adecuación del cuerpo humano y animal a la voluntad humana y animal en general, adecuación semejante pero muy superior a la que posee una herramienta fabricada intencionadamente con la voluntad del que la fabrica, y manifiestada así como finalidad, es decir, como posibilidad de explicar teleológicamente el cuerpo. Por eso las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan. Así como la forma humana general corresponde a la voluntad humana general, también a la | voluntad modificada individualmente, 130
al carácter del individuo, le corresponde la corporización individual, que es característica y expresiva por completo y en todas sus partes. Es sumamente notable que ya Parménides lo haya expresado en los siguientes versos citados por Aristóteles (*Metaph.* III, 5):

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι,
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα[5].

(*Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.*)[6]

5. [Pues según cada uno posee una complexión de miembros flexibles, / Así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / Es lo que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / En todos y en todo; pues lo más abundante es el pensamiento.]

6. Véase sobre esto el capítulo 20 del segundo volumen y también, en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, las rúbricas «Fisiología» y «Anatomía comparada», donde ha recibido su desarrollo fundamentado lo que aquí solo se ha señalado.

§ 21

Si por medio de todas estas consideraciones ha llegado a hacerse también abstracto, y con ello claro y seguro, el conocimiento que cada cual posee *in concreto* de forma inmediata, es decir, como sentimiento: que el ser en sí de su propio fenómeno, que en cuanto representación se le presenta tanto a través de sus acciones como a través del sustrato permanente de las mismas, su cuerpo, es su *voluntad*; que esta constituye lo más inmediato de su conciencia pero en cuanto tal no está introducida totalmente en la forma de la representación en la que se enfrentan el sujeto y el objeto, sino que se manifiesta de una forma inmediata en la que el sujeto y el objeto no se diferencian con total claridad, aunque al individuo no le resulta reconocible en su totalidad sino solo en sus actos individuales: a aquel que, como digo, haya alcanzado conmigo esa convicción, esta se le convertirá por sí misma en la clave para el conocimiento de la esencia íntima de toda la naturaleza, al transferirla a
131 todos aquellos fenómenos | que no le son dados, como el suyo propio, en un conocimiento inmediato unido al mediato, sino solamente en el último, o sea, de forma meramente parcial, solamente como *representación*. No solo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo —los hombres y los animales—, sino que la reflexión mantenida le llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama *voluntad*. Solo la aplicación de esa reflexión puede hacer que no nos quedemos en el fenómeno sino que accedamos a la *cosa en sí*. Fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo *objeto*, es *fenómeno*. *Cosa en sí* lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetividad*. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad: se manifiesta en toda fuerza natural que actúa ciega-

mente, como también en el obrar reflexivo del hombre; pues la gran diferencia entre ambos solo afecta al grado de la manifestación y no a la esencia de lo que se manifiesta.

§ 22

Esa *cosa en sí* (quisiéramos mantener la expresión kantiana como fórmula consolidada) que en cuanto tal no es nunca objeto precisamente porque todo objeto es ya su mero fenómeno y no ella misma, para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto, | de algo que de alguna forma 132
estuviera objetivamente dado, y por lo tanto de uno de sus fenómenos: mas ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre. No obstante, hay que observar que aquí solo utilizamos una *denominatio a potiori*[7] con la que el concepto de voluntad recibe una extensión mayor de la que tenía hasta ahora. Como observa Platón con frecuencia, es condición de la filosofía el conocimiento de lo idéntico en fenómenos diversos y de lo diverso en los semejantes. Pero hasta ahora no se había conocido la identidad de la esencia de todas las fuerzas que se agitan y actúan en la naturaleza con la voluntad, y de ahí que los variados fenómenos, que solo son especies distintas del mismo género, no hubieran sido considerados como tales sino como heterogéneos: por esa razón no podía tampoco existir ninguna palabra para designar el concepto de ese género. Por eso yo designo el género según la especie superior, cuyo conocimiento inmediato y más cercano a nosotros conduce al conocimiento mediato de todas las demás. En consecuencia, se hallaría en un permanente error quien no fuera capaz de llevar a término la ampliación del concepto aquí requerida y con la palabra *voluntad* pretendiera seguir entendiendo la especie única designada hasta el momento, la que está guiada por el conocimiento y se manifiesta exclusivamente por motivos o incluso solo por motivos abstractos, o sea, bajo la dirección de la razón; ese, como se ha dicho, es solo el más claro fenómeno de la voluntad. Tenemos que distinguir netamente en nuestro pensamiento la esencia íntima de ese fenómeno que nos es

7. [Denominación según el más importante.]

inmediatamente conocida y luego transferirla a todos los fenómenos más débiles y confusos de la misma esencia, con lo que llevaremos a cabo la requerida ampliación del concepto de la voluntad. — Me comprendería mal en sentido opuesto quien acaso pensara que es en último término indiferente designar aquel ser en sí de todos los fenómenos con la palabra *voluntad* o con cualquier otra. Así sería en el caso de que aquella cosa en sí fuera algo cuya existencia nos hubiéramos limitado a *inferir* y la conociéramos de
133 forma meramente mediata e | *in abstracto*: entonces, desde luego, se la podría llamar como se quisiera: el nombre sería un simple signo de una magnitud desconocida. Pero la palabra *voluntad*, que como una fórmula mágica nos ha de hacer patente la esencia íntima de todas las cosas en la naturaleza, no designa en absoluto una magnitud desconocida, un algo alcanzado mediante razonamientos, sino algo inmediatamente conocido, tan conocido que sabemos y entendemos mejor qué es la voluntad que cualquier otra cosa de la clase que sea. — Hasta ahora se ha subsumido el concepto *voluntad* bajo el concepto *fuerza*: yo, en cambio, hago exactamente lo contrario y pretendo considerar todas las fuerzas de la naturaleza como voluntad. No se crea que se trata de una disputa verbal o que es indiferente: antes bien, es de la máxima significación e importancia. Pues el concepto *fuerza*, como todos los demás, se funda en último término en el conocimiento intuitivo del mundo objetivo, es decir, en el fenómeno o la representación, y de ahí ha sido sacado. Está abstraído del dominio en el que imperan la causa y el efecto, o sea, de la representación intuitiva, y significa justamente la causalidad de la causa en el punto donde dicha causalidad deja de ser etiológicamente explicable y deviene el supuesto necesario de toda explicación etiológica. En cambio, el concepto *voluntad* es el único entre todos los posibles que *no* tiene su origen en el fenómeno, *no* en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, y a la vez es él mismo, ya que aquí el cognoscente y lo conocido coinciden. Por lo tanto, si remitimos el concepto de *fuerza* al de *voluntad*, de hecho habremos reducido algo menos conocido a algo infinitamente más conocido, incluso a lo único que nos es conocido de forma realmente inmediata y plena; y nuestro conocimiento se hará mucho mayor. Por el contrario, si, como hasta el presente se ha hecho, subsumimos el concepto de *voluntad* bajo el de *fuerza*, renunciamos al único conocimiento inmediato que poseemos acerca de la esencia del mundo, al hacer

que se pierda en un concepto abstraído del fenómeno con el que nunca podemos transcender este.

| § 23 134

La *voluntad* como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su *objetividad* pero le son ajenas en sí misma. Ni siquiera le afecta la forma más general de toda representación, la de ser objeto para un sujeto; y aún menos las formas subordinadas a esa, que en conjunto tienen su expresión común en el principio de razón; en él se incluyen, como es sabido, el tiempo y el espacio, y por consiguiente también la pluralidad, que solamente por ellos existe y se hace posible. En este último respecto, y tomando una expresión de la antigua Escolástica, denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*, el objeto de tantas cavilaciones y disputas de los escolásticos, que encontramos reunidas en Suárez (*Disp*. 5, sect. 3). — Conforme a lo dicho, la voluntad como cosa en sí se halla fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas, por lo que carece absolutamente de razón, si bien cada uno de sus fenómenos se halla sometido al principio de razón: está además libre de toda *pluralidad*, aunque sus fenómenos en el tiempo y el espacio son incontables: ella misma es una: pero no como lo es un objeto, cuya unidad se conoce solamente en oposición a la posible pluralidad; ni tampoco como lo es un concepto, que ha surgido únicamente por abstracción de la pluralidad: sino que es una como aquello que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad. Solo cuando todo eso nos llegue a resultar totalmente claro a través de la siguiente consideración de los fenómenos y las distintas manifestaciones de la voluntad, entenderemos plenamente el sentido de la doctrina kantiana de que el tiempo, el espacio y la causalidad no convienen a la cosa en sí sino que son meras formas del conocer.

La carencia de razón de la voluntad se ha conocido realmente allá | donde se manifiesta con mayor claridad, como voluntad del 135

hombre, y se la ha denominado libre o independiente. Pero enseguida, más allá de la ausencia de razón de la voluntad misma, se ha pasado por alto la necesidad a la que siempre está sometido su fenómeno; y se han considerado libres los hechos, cosa que no son, ya que toda acción individual se sigue con necesidad estricta de la acción del motivo sobre el carácter. Como ya se dijo, toda necesidad es una relación de la consecuencia a la razón y nada más que eso. El principio de razón es la forma general de todo fenómeno y el hombre en su obrar ha de estar sometido a él, igual que todos los demás fenómenos. Pero, dado que en la autoconciencia la voluntad es conocida inmediatamente y en sí, en esa conciencia se encuentra también la conciencia de la libertad. Mas se pasa por alto que el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí sino un *fenómeno* de la voluntad determinado ya como tal e introducido en la forma del fenómeno: el principio de razón. De ahí procede el asombroso hecho de que cada uno se considere *a priori* totalmente libre incluso en sus acciones individuales, y piense que a cada instante podría comenzar una nueva vida, lo cual significaría convertirse en otro. Solo *a posteriori*, a través de la experiencia, descubre para asombro suyo que no es libre sino que está sometido a la necesidad; que, pese a todos sus propósitos y reflexiones, su obrar no cambia y desde el comienzo al fin de su vida ha de mantener el carácter que él mismo desaprueba y, por así decirlo, tiene que representar hasta el final el papel que ha asumido. No puedo seguir aquí desarrollando esta consideración, ya que, por su carácter ético, pertenece a otro lugar de este escrito. Entretanto, solo quiero indicar aquí que el *fenómeno* de la voluntad, en sí misma carente de razón, se halla en cuanto tal fenómeno sometido a la ley de la necesidad, es decir, al principio de razón; así la necesidad con la que suceden los fenómenos de la naturaleza no nos supondrá un reparo para conocer en ellos las manifestaciones de la voluntad.

Hasta ahora se han considerado fenómenos de la voluntad solamente aquellos cambios que no tienen más razón que un motivo, es decir, una representación; de ahí que en toda la naturaleza no se atribuyera una voluntad más que a los hombres y, en todo caso, a
136 los animales; | porque, en efecto, tal y como lo he mencionado en otro lugar, el conocer, el representar, constituye el carácter auténtico y exclusivo de la animalidad. Pero que la voluntad actúa también allá donde no la guía ningún conocimiento, lo vemos ante todo en el instinto y el impulso artesano de los animales[8]. Aquí no entra

8. De esto trata en particular el capítulo 27 del segundo volumen.

para nada en consideración el que tengan representaciones y conocimiento, ya que el fin que intentan conseguir tan directamente como si fuera un motivo conocido permanece desconocido para ellos; por eso su obrar se produce aquí sin motivo, no está guiado por la representación, mostrándonos primariamente y con la mayor claridad cómo la voluntad también actúa sin conocimiento alguno. El ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela, ni la hormiga león de las hormigas para las que excava un foso por primera vez; la larva del ciervo volante practica un agujero en la madera donde quiere sufrir su metamorfosis, agujero que es el doble de grande cuando va a ser un escarabajo macho que cuando va a ser hembra, en el primer caso a fin de tener sitio para los cuernos de los que no tiene representación alguna. En tal actuar de esos animales la actividad de la voluntad es tan manifiesta como en sus restantes actuaciones; pero se trata de una actividad ciega, acompañada de conocimiento pero no dirigida por él. Una vez que alcancemos a ver que la representación en cuanto motivo no es ninguna condición necesaria ni esencial de la actividad de la voluntad, reconoceremos su acción más fácilmente en casos donde es menos patente; y entonces, por ejemplo, no atribuiremos la concha del caracol a una voluntad ajena a él pero guiada por el conocimiento, como no consideramos que la casa que nosotros mismos construimos llegue a existir por otra voluntad que la nuestra; sino que sabremos que las dos moradas son obra de la voluntad que se objetiva en ambos fenómenos y que en nosotros actúa por motivos mientras que en el caracol lo hace ciegamente, como instinto constructivo dirigido hacia fuera. También en nosotros la voluntad actúa ciegamente de muchas maneras: en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos: | la digestión, la 137
corriente sanguínea, la secreción, el crecimiento, la reproducción. No solo las acciones del cuerpo sino también este mismo es, como antes se mostró, fenómeno de la voluntad, voluntad objetivada, voluntad concreta: todo lo que en él sucede tiene que suceder por voluntad, si bien esa voluntad no está aquí guiada por el conocimiento, no se determina por motivos sino que actúa ciegamente por causas que en este caso se denominan *estímulos*.

Llamo *causa* en el sentido más estricto de la palabra a aquel estado de la materia que, al provocar otro con necesidad, sufre él mismo un cambio de la misma magnitud que el que causa, lo cual se expresa con la regla «acción y reacción son iguales». Además, en la

causa propiamente dicha, la acción crece en proporción exacta con la causa y, por lo tanto, también la reacción; de manera que, una vez conocido el modo de acción, a partir del grado de intensidad de la causa se puede medir y calcular el grado del efecto, y viceversa. Tales causas en sentido propio actúan en todos los fenómenos de la mecánica, la química, etc., en suma, en todos los cambios de los cuerpos inorgánicos. En cambio, llamo *estímulo* aquella causa que no sufre ninguna reacción adecuada a su acción y cuyo grado de intensidad no es paralelo al del efecto, el cual no puede así calcularse conforme a él: antes bien, un pequeño incremento del estímulo puede ocasionar un gran aumento del efecto o también, a la inversa, suprimir totalmente el efecto anterior. De esa clase es toda acción sobre los cuerpos orgánicos en cuanto tales: así pues, todos los cambios orgánicos y vegetativos del cuerpo animal se producen por estímulos y no por meras causas. Pero el estímulo, al igual que todas las causas en general, como también el motivo, nunca determina más que el punto en el que irrumpe la manifestación de toda fuerza en el tiempo y el espacio, pero no la esencia interna de la propia fuerza que se manifiesta y que, conforme a nuestra deducción anterior, hemos conocido como voluntad; a ella atribuimos, pues, tanto los cambios inconscientes del cuerpo como los conscientes. El estímulo se mantiene en el punto medio, realiza el tránsito entre el
138 motivo, que | es la causalidad mediada por el conocimiento, y la causa en sentido estricto. En unos casos particulares se halla más cerca del motivo y en otros de la causa, si bien siempre se lo puede distinguir de ambos: así, por ejemplo, la ascensión de la savia en las plantas se produce por estímulos y no se puede explicar por meras causas: ni por las leyes de la hidráulica ni por los tubos capilares; sin embargo, está apoyada por ellas y se halla muy próxima al cambio puramente causal. En cambio, los movimientos del *Hedysarum gyrans* y de la *Mimosa pudica*, aunque se producen aún por simples estímulos, son ya muy semejantes a los que resultan de motivos y parece que quieren ya realizar el tránsito a estos. La contracción de la pupila al aumentar la luz se produce por estímulos pero se convierte en un movimiento por motivos; pues se produce porque la luz demasiado intensa afectaría dolorosamente a la retina y, para evitarlo, contraemos la pupila. — La causa de la erección es un motivo, dado que es una representación; no obstante, actúa con la necesidad de un estímulo: es decir, no nos podemos resistir a él, sino que hemos de alejarlo para hacerlo inoperante. Lo mismo ocurre con los objetos repugnantes que producen ganas de vomitar. Ahora acabamos de analizar el instinto de los animales como un

auténtico y peculiar término medio entre el movimiento por impulsos y el obrar por un motivo conocido. También podríamos estar tentados a considerar la respiración como un término medio de esa clase: en efecto, se ha discutido si pertenece a los movimientos voluntarios o a los involuntarios, es decir, si se produce por motivos o por estímulos, por lo que podría considerarse un término medio entre ambos. *Marshall Hall* (*On the diseases of the nervous system*, §§ 293 ss.) la considera una función mixta, ya que se halla en parte bajo el influjo de los nervios cerebrales (voluntarios) y en parte bajo el de los espinales (involuntarios). No obstante, en último término hemos de contarla entre las manifestaciones de la voluntad que se producen por motivos: pues otros motivos, es decir, meras representaciones, pueden determinar a la voluntad a contenerla o acelerarla y, al igual que cualquier otra acción voluntaria, posee la apariencia de que se la podría suprimir y asfixiar voluntariamente.
Y así podría ser de hecho, | con tal de que cualquier otro motivo 139
determinara la voluntad con tal fuerza que superase la apremiante necesidad de aire. Según algunos, Diógenes acabó de ese modo con su vida (*Diog. Laert.* VI, 76). También los negros deben haberlo hecho (F. B. Osiander, *Sobre el suicidio* [1813], pp. 170-180). Ahí tendríamos un contundente ejemplo del influjo de los motivos abstractos, es decir, del predominio del querer propiamente racional sobre el meramente animal. En favor del condicionamiento al menos parcial que sufre la respiración respecto de la actividad cerebral habla el hecho de que el ácido cianhídrico mata ante todo paralizando el cerebro, y de forma indirecta deteniendo la respiración: mas si esta se mantiene artificialmente hasta que haya pasado la narcosis cerebral, no se produce la muerte. Al mismo tiempo, la respiración nos ofrece aquí de pasada el ejemplo más llamativo de que los motivos actúan con una necesidad igual que la de los estímulos y las causas en sentido estricto, y solo pueden quedar sin eficacia por motivos opuestos, lo mismo que la presión por la presión contraria: pues en el caso de la respiración, la apariencia de poderla suprimir es incomparablemente más débil que en el caso de otros movimientos que se producen por motivos; porque allá el motivo es muy apremiante y cercano, su satisfacción es sumamente fácil debido a lo infatigable de los músculos que la ejecutan, por lo regular nada se opone a ellos y la función en su conjunto está apoyada por la más antigua costumbre del individuo. Y, sin embargo, todos los motivos actúan realmente con la misma necesidad. Saber que la necesidad de los movimientos por motivos es común a la de los que se producen por estímulos nos permitirá comprender

más fácilmente que también aquello que en el cuerpo orgánico sucede por estímulos y de forma totalmente regular es en su esencia interna voluntad, la cual, nunca en sí misma, pero sí en todos sus fenómenos, está sometida al principio de razón, es decir, a la necesidad[9]. Por consiguiente, no nos quedaremos en el conocimiento de que los animales, tanto en su actuar como en su total existencia, corporización | y organización, son fenómenos de la voluntad, 140
sino que ese conocimiento inmediato del ser en sí de las cosas que solo a nosotros se nos da, lo extenderemos también a las plantas, cuyos movimientos se producen en su totalidad por estímulos; porque la ausencia de conocimiento y del movimiento por motivos condicionado por él constituye la única diferencia esencial entre la planta y el animal. Así pues, lo que para la representación se manifiesta como planta, como mera vegetación y ciega fuerza motriz, lo consideraremos en su ser en sí como voluntad y lo conoceremos como aquello que conforma la base de nuestro propio fenómeno según se expresa en nuestro actuar y en toda la existencia de nuestro cuerpo.

Nos queda aún por dar el último paso: extender nuestra forma de consideración a todas aquellas fuerzas que actúan en la naturaleza según leyes generales e inmutables, conforme a las cuales se producen los movimientos de todos los cuerpos que, carentes de órganos, no poseen receptividad a los estímulos ni conocimiento de los motivos. Así pues, la clave para la comprensión del ser en sí de las cosas que solo el conocimiento inmediato de nuestra propia esencia nos podía ofrecer, hemos de aplicarla también a esos fenómenos del mundo inorgánico que se hallan más distantes de nosotros. — Cuando los examinamos con mirada inquisitiva, cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia aquel, la violencia con que los polos eléctricos aspiran a reunirse y que, exactamente igual que los deseos humanos, se acrecienta con los obstáculos; cuando vemos formarse el cristal rápida y repentinamente, con una regularidad de formas tal que claramente se trata de un esfuerzo en diferentes direcciones plenamente decidido, exactamente determinado y que queda dominado y retenido por la solidi-

9. Ese conocimiento queda completamente constatado por mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*, en el cual (pp. 30-44 de los *Problemas fundamentales de la ética* [2.ª ed., pp. 29-41; trad. esp., pp. 60-73]) también ha recibido su explicación detallada la relación entre *causa, estímulo* y *motivo*.

ficación; cuando observamos la selección con que los cuerpos puestos en libertad por el estado de fluidez y liberados de los lazos de la solidez se buscan y se rehúyen, se unen y se separan; cuando, por último, sentimos de forma totalmente inmediata cómo una carga cuyo afán en dirección a la masa terrestre paraliza nuestro
cuerpo, | ejerce una incesante presión sobre él y lo empuja persi- 141
guiendo su única aspiración: entonces no nos costará ningún esfuerzo de imaginación reconocer incluso a tan gran distancia nuestra propia esencia, aquel mismo ser que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento pero aquí, en el más débil de sus fenómenos, solamente se agita de forma ciega, sorda, unilateral e inmutable; pero, porque en todos los casos es una y la misma cosa —igual que el primer crepúsculo del amanecer comparte con los rayos del mediodía el nombre de luz solar—, también aquí como allá ha de llevar el nombre *voluntad*, que designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todos los fenómenos.

Si embargo, la distancia e incluso la apariencia de una total diferencia entre los fenómenos de la naturaleza inorgánica y la voluntad que percibimos como el interior de nuestro propio ser, nace preferentemente del contraste entre la legalidad completamente determinada en una clase de fenómenos y la aparente arbitrariedad irregular en la otra. Pues en el hombre la individualidad resalta poderosamente: cada cual posee un carácter propio: de ahí que el mismo motivo no tenga un poder igual en todos y que mil circunstancias accesorias que tienen cabida en la amplia esfera cognoscitiva del individuo pero permanecen desconocidas para otros modifiquen su acción; por eso no se puede predeterminar la acción a partir del solo motivo, ya que falta el otro factor: el conocimiento exacto del carácter individual y del conocimiento que lo acompaña. En cambio, los fenómenos de las fuerzas naturales muestran el otro extremo: actúan conforme a leyes generales, sin desviación, sin individualidad, según circunstancias manifiestas, están sometidos a la más exacta predeterminación y la misma fuerza natural se manifiesta de igual manera en los millones de sus fenómenos. Para esclarecer este punto, para demostrar la identidad de la voluntad *única* e indivisible en todos sus diferentes fenómenos, en los más débiles como en los más fuertes, ante todo hemos de examinar la relación que tiene la voluntad como cosa en sí con su fenómeno, es decir, el mundo como voluntad con el mundo como representación, con lo que se nos abrirá el mejor

142 camino para una investigación profunda | del objeto tratado en este segundo libro[10].

§ 24

Del gran Kant hemos aprendido que tiempo, espacio y causalidad, en toda su legalidad y en la posibilidad de todas sus formas, existen en nuestra conciencia con total independencia de los objetos que aparecen en ellos y que constituyen su contenido; en otras palabras, que pueden encontrarse tanto partiendo del sujeto como del objeto; de ahí que puedan denominarse con el mismo derecho formas de la intuición del sujeto o cualidades del objeto *en la medida en que es objeto* (en Kant, fenómeno), es decir, *representación*. También podemos considerar aquellas formas como el límite indivisible entre objeto y sujeto: por eso todo objeto ha de aparecer en ellos pero también el sujeto, independientemente del objeto que se manifiesta, las posee y abarca por completo. — Mas si los objetos que se manifiestan en esas formas no han de ser vacíos fantasmas sino poseer un significado, tienen que indicar algo, ser la expresión de algo que no es a su vez como ellos objeto, representación, existente de forma meramente relativa, para un sujeto; sino que tal cosa existirá sin esa dependencia respecto de otro ser opuesto a él como esencial condición suya y respecto de sus formas, es decir, no será *ninguna representación* sino una *cosa en sí*. En consecuencia, se podría al menos preguntar: ¿Son aquellas representaciones, aquellos objetos, algo más que representaciones u objetos del sujeto? ¿Y qué serían entonces en este sentido? ¿Cuál es aquella cara suya distinta *toto genere* de la representación? ¿Qué es la cosa en sí? — *La voluntad*: esa ha sido nuestra respuesta que, no obstante, dejo de momento al margen.

143 | Sea lo que sea la cosa en sí, Kant concluyó acertadamente que tiempo, espacio y causalidad (que después nosotros hemos conocido como formas del principio de razón y este como expresión general de las formas del fenómeno) no podían ser determinaciones de aquella sino que solo le podían convenir después y en la medida en que se hubiera convertido en representación, es decir, que solo

10. Sobre esto véase el capítulo 23 del segundo volumen así como, en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, el capítulo «Fisiología de las plantas» y el capítulo «Astronomía física», sumamente importantes para el núcleo de mi metafísica.

pertenecían a su fenómeno y no a ella misma. Pues, dado que el sujeto las conoce y construye en su totalidad por sí mismo y con independencia de cualquier objeto, han de depender del *ser representación* en cuanto tal y no de aquello que se convierte en representación. Han de ser la forma de la representación como tal, pero no propiedades de lo que ha asumido esa forma. Han de estar dadas ya con la simple oposición de sujeto y objeto (no en el concepto, sino de hecho), por consiguiente, no han de ser más que la determinación próxima de la forma del conocimiento en general, cuya determinación más universal es aquella oposición misma. Lo que en el fenómeno, en el objeto, está a su vez condicionado por el tiempo, el espacio y la causalidad al no poder ser representado más que por medio de ellos —la *pluralidad* por medio de la yuxtaposición y la sucesión, *el cambio y la duración* a través de la ley de la causalidad, la materia, que solo se puede representar bajo el supuesto de la causalidad, y, finalmente, todo lo que es representable a su vez mediante ella—, todo eso en su conjunto no pertenece esencialmente a *lo* que ahí se manifiesta, a *lo* que se ha introducido en la forma de la representación, sino que depende solamente de esa forma. A la inversa, lo que en el fenómeno *no* está condicionado por el tiempo, el espacio y la causalidad, ni puede reducirse a ellos o explicarse por ellos, será precisamente aquello en lo que se revela inmediatamente lo que se manifiesta, la cosa en sí. Conforme a ello, la cognoscibilidad más perfecta, es decir, la máxima claridad y distinción así como la posibilidad de indagación más exhaustiva han de corresponder necesariamente a lo que es propio del conocimiento *en cuanto tal*, es decir, a la *forma* del conocimiento, mas no a lo que, *no* siendo en sí mismo representación, *no* siendo objeto, solo mediante el ingreso en esas formas se ha vuelto cognoscible, esto es, representación u objeto. Así pues, lo que depende únicamente del ser conocido, del ser representado en general y en cuanto tal (no de aquello que es conocido y simplemente se ha convertido en representación), | lo que por tanto conviene a todo lo que es conocido 144
sin distinción y que por eso mismo puede descubrirse tanto partiendo del sujeto como del objeto, solo eso permitirá sin reservas un conocimiento suficiente, plenamente exhaustivo y claro hasta el fondo. Pero ese conocimiento no consiste más que en las formas de todo fenómeno de las que somos conscientes *a priori* y que en conjunto se pueden expresar como el principio de razón, del que tiempo, espacio y causalidad son formas referentes al conocimiento intuitivo (con el que nos las vemos exclusivamente aquí). Únicamente en ellas se basa toda la matemática pura y la ciencia natural

pura *a priori*. De ahí que esas ciencias sean las únicas en las que el conocimiento no encuentra oscuridad, no se topa con lo insondable (lo carente de razón, esto es, la voluntad) ni con lo que no es ulteriormente deducible; en este respecto, también Kant, como se dijo, quiso llamar ciencia preferente o incluso exclusivamente a aquellos conocimientos junto con la lógica. Pero, por otra parte, esos conocimientos no nos muestran más que meras proporciones, relaciones de una representación con otra, forma sin contenido alguno. Cualquier contenido que reciban, cualquier fenómeno que llene esas formas, incluye ya algo que no es en su esencia plenamente cognoscible, que no es totalmente explicable mediante otra cosa, es decir, algo carente de razón; con lo que enseguida el conocimiento pierde en evidencia y en completa transparencia. Eso que se sustrae a la indagación es precisamente la cosa en sí, aquello que en esencia no es representación ni objeto del conocimiento sino que únicamente se hace cognoscible cuando ingresa en aquellas formas. La forma le es originariamente ajena y nunca puede hacerse uno con ella, nunca puede reducirse a la mera forma y, dado que esta es el principio de razón, nunca se puede del todo *dar razón* de ello. Por eso, aun cuando toda la matemática nos da un conocimiento exhaustivo de lo que en los fenómenos hay de tamaño, posición y número, en suma, de relaciones espaciales y temporales; y aun cuando toda la etiología nos ofrece las condiciones regulares bajo las que aparecen en el tiempo y el espacio los fenómenos con todas sus determinaciones, si bien con todo eso no enseña más que por
145 qué en cada caso, cada fenómeno determinado | se ha de manifestar precisamente ahora y precisamente aquí; pese a ello, con su ayuda no penetramos en la esencia interior de las cosas y queda siempre algo que no se atreve a explicar sino que supone: las fuerzas de la naturaleza, la determinada forma de acción de las cosas, la cualidad, el carácter de cada fenómeno, lo carente de razón, lo que no depende de la forma del fenómeno —el principio de razón—, aquello a lo que esa forma es en sí ajena pero se ha introducido en ella y ahora se manifiesta conforme a su ley; si bien esa ley determina solamente el manifestarse y no *lo que* se manifiesta, solo el cómo, no el qué del fenómeno, solo la forma, no el contenido. — La mecánica, la física y la química enseñan las reglas y leyes conforme a las cuales actúan las fuerzas de la impenetrabilidad, la gravedad, la rigidez, la fluidez, la cohesión, la elasticidad, el calor, la luz, las afinidades electivas, el magnetismo, la electricidad, etc.; es decir, la ley, la regla que observan esas fuerzas en cada una de sus apariciones en el tiempo y el espacio: pero, cualquiera que

sea la actitud que tomemos, esas fuerzas mismas quedan como *qualitates occultae*. Pues la cosa en sí, que al manifestarse presenta aquellos fenómenos, es completamente diferente de ellos y, aunque en su fenómeno está totalmente sometida al principio de razón en cuanto forma de la representación, no se puede nunca reducir a esa forma; de ahí que no se pueda explicarla nunca hasta el final ni profundizar totalmente en ella; es plenamente inteligible en la medida en que ha asumido aquella forma, es decir, en cuanto es fenómeno; pero aquella inteligibilidad no explica nada por lo que respecta a su esencia interna. Por eso, cuanto mayor necesidad lleva consigo un conocimiento, cuanto más hay en él que no se puede pensar ni representar de otro modo —como, por ejemplo, las relaciones espaciales—, cuanto más claro y satisfactorio es, menos contenido puramente objetivo posee o menos realidad verdadera se da en él: y, a la inversa, cuando más se ha de concebir en él como puramente contingente, cuanto más se nos impone como dado de forma meramente empírica, más contenido propiamente objetivo y verdaderamente real hay en tal conocimiento; pero también, al mismo tiempo, más hay de inexplicable, de decir, no ulteriormente deducible de otra cosa.

| Sin embargo, en todas las épocas una etiología desconocedora 146
de su fin se ha afanado en reducir toda vida orgánica a quimismo o electricidad, a su vez todo quimismo, es decir, cualidad, a mecanismo (acción por la forma de los átomos), y este a su vez en parte al objeto de la foronomía —es decir, tiempo y espacio unidos para hacer posible el movimiento— y en parte al de la simple geometría, es decir, la posición en el espacio (más o menos como cuando, con razón, se calcula la disminución de un efecto según el cuadrado de la distancia y se construye la teoría de la palanca de forma puramente geométrica): por último, la geometría se puede resolver en aritmética que, debido a la unidad de la dimensión, es la forma del principio de razón más comprensible, más abarcable y que más a fondo se puede investigar. Ejemplos del método señalado aquí en general son: los átomos de Demócrito, el torbellino de Descartes, la física mecánica de *Lesage*, que, hacia finales del siglo pasado, intentó explicar mecánicamente, por el choque y la presión, tanto las afinidades químicas como la gravitación, tal y como puede apreciarse con más detalle a partir del *Lucrèce Neutonien*; también Reil tiende a eso al considerar la forma y la mezcla como causa de la vida animal: plenamente de esta clase es, por último, el grosero materialismo, desenterrado precisamente ahora, en la mitad del siglo XIX, y que por ignorancia se las da de original: bajo la estúpida

negación de la fuerza vital, primero explica los fenómenos de la vida a partir de fuerzas físicas y químicas, y a su vez hace surgir estas de la acción mecánica de la materia, de la posición, forma y movimiento de unos átomos imaginarios; y así pretende reducir todas las fuerzas de la naturaleza a acción y reacción, que son su «cosa en sí». Conforme a ello, incluso la luz es la vibración mecánica o la ondulación de un éter imaginario y postulado para ese fin[11] que al llegar a la retina hace un redoble de tambor en ella donde, por ejemplo, 483 billones de redobles de tambor por segundo dan el rojo, 727 billones el violeta, etc.: los ciegos al color serían entonces los que no son capaces de contar los redobles de tambor: ¿no es verdad? Tales teorías groseras, mecánicas, democriteas, burdas y verdaderamente prominentes son dignas de la gente que, cincuenta años después de aparecer la teoría de los colores de Goethe, todavía
147 cree en las luces homogéneas de Newton y no se | avergüenza de decirlo. Ya se enterarán de que lo que se perdona al niño (Demócrito) no se le perdonará al hombre. Podrían incluso terminar alguna vez por avergonzarse: pero entonces cada uno sale a hurtadillas y hace como si no hubiera estado allí. Pronto volveremos a referirnos a esa falsa reducción de las fuerzas naturales originarias unas a otras: de momento es suficiente. Suponiendo que eso fuera posible, todo sería explicado e investigado, y hasta reducido a un ejemplo de cálculo que luego sería el *sancta sanctorum* en el templo de la sabiduría al que al final habría conducido felizmente el principio de razón. Pero todo el contenido del fenómeno habría desaparecido y quedaría la mera forma: aquello *que* ahí se manifiesta quedaría reducido a *cómo* se manifiesta y ese *cómo* sería lo cognoscible también *a priori*, luego totalmente dependiente del sujeto, por lo tanto solamente para él, y por consiguiente mero fantasma, representación y forma de la representación en todos los respectos: no se podría preguntar por una cosa en sí. — Suponiendo que eso fuera posible, el mundo entero se deduciría del sujeto y el resultado sería de hecho el que Fichte con sus patrañas pretendió *aparentar*. — Pero no es posible. De aquella forma se han creado fantasías, sofismas y castillos en el aire, pero no ciencia. Se ha conseguido, y en esa medida hubo un verdadero progreso, reducir los muchos y variados

11. Schopenhauer se refiere aquí, con toda probabilidad, a la óptica ondulatoria de Augustin Fresnel (1788-1827), según la cual la luz no es sino cierto modo de vibración mecánica de un fluido universal o éter, que sería análoga a la del sonido. Cf. el volumen de los Complementos, p. 33 [p. 58]. [*N. de la T.*]

fenómenos naturales a una única fuerza originaria: fuerzas y cualidades que al principio se consideraban distintas han sido derivadas unas de otras (por ejemplo, el magnetismo de la electricidad) y así ha disminuido su número: la etiología logrará su objetivo cuando haya conocido y establecido todas las fuerzas originarias de la naturaleza, y haya fijado sus modos de acción, es decir, la regla según la cual, al hilo de la causalidad, aparecen sus fenómenos en el tiempo y el espacio, y sus posiciones se determinan entre sí: pero siempre quedarán fuerzas originarias, siempre permanecerá, como un residuo insoluble, un contenido del fenómeno que no se puede reducir a su forma ni puede así ser explicado por otra cosa según el principio de razón. — Pues en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no puede darse razón, | de lo que no existe explicación 148
posible ni se puede buscar una causa ulterior: se trata de la forma específica de su acción, es decir, la forma de su existencia, su esencia. Ciertamente, para toda acción individual de la cosa se puede demostrar una causa de la que se infiere que tuviera que actuar precisamente ahora, precisamente aquí: pero de que actúe en general y precisamente así, nunca. Si no tiene otras propiedades, si es una mota de polvo solar, aquel «algo» insondable se muestra al menos como gravedad e impenetrabilidad: mas eso, afirmo yo, es a ella lo que al hombre su *voluntad* y, como esta, en su esencia interna no se halla sujeto a explicación, siendo incluso en sí mismo idéntico a ella. Cierto que para cada manifestación de la voluntad, para cada acto individual de la misma en este momento y en este lugar, se puede demostrar un motivo del que se ha de seguir necesariamente bajo el supuesto del carácter del hombre. Pero que él tenga ese carácter, que quiera en general, que de varios motivos sea precisamente este y ningún otro, o incluso que sea alguno el que mueva su voluntad, de eso no se puede dar razón alguna. Lo que es al hombre su carácter insondable, supuesto en toda explicación de sus hechos por motivos, es a cada cuerpo inorgánico su cualidad esencial, su modo de acción, cuyas manifestaciones se suscitan por el influjo externo aunque ella misma no está determinada por nada exterior, así que tampoco es explicable por nada: sus fenómenos individuales, solo mediante los cuales se hace visible, están sometidos al principio de razón: pero ella misma no tiene razón alguna. Ya los escolásticos se percataron en lo esencial de eso, designándolo como *forma substantialis*. (Véase, al respecto, Suárez, *Disput. metaph.*, disp. XV, sect. 1.)

Es un error tan grande como usual el pensar que los fenómenos más habituales, generales y simples son los que mejor entendemos;

porque más bien son aquellos a cuya vista e ignorancia nuestra sobre ellos más nos hemos acostumbrado. Nos resulta tan inexplicable que una piedra caiga al suelo como que un animal se mueva. Como ya se mencionó, se ha pensado que partiendo de las fuerzas naturales más universales (por ejemplo, gravitación cohesión, impenetrabilidad) a partir de ellas se explicarían las más infrecuentes que
149 | actúan solo bajo circunstancias combinadas (por ejemplo, la cualidad química, la electricidad o el magnetismo), y que a partir de estas se comprendería a su vez el organismo y la vida de los animales, y hasta el conocimiento y querer del hombre. Incluso se convino tácitamente en partir de puras *qualitates occultae* a cuyo esclarecimiento se renunciaba por completo, ya que se pretendía edificar sobre ellas, no socavarlas. Pero, como se dijo, eso no puede tener éxito. Y, prescindiendo de ello, tal edificio estaría siempre en el aire. ¿Qué ayuda proporcionan explicaciones que al final remiten a algo tan desconocido como lo era el primer problema? ¿Al final se comprende más de la esencia interna de aquellas fuerzas naturales universales que de la esencia interna de un animal? ¿No queda lo uno tan inexplorado como lo otro? No se puede dar razón de ello porque carece de razón, porque es el contenido, el qué del fenómeno que nunca puede ser reducido a su forma, al cómo, al principio de razón. Mas nosotros, que no nos proponemos hacer etiología sino filosofía, es decir, no buscamos un conocimiento relativo sino incondicionado de la esencia del mundo, seguimos el camino opuesto y partimos de lo que nos es conocido inmediata y completamente, de lo que nos resulta plenamente familiar y se halla más cercano, para comprender lo que conocemos meramente a distancia, unilateral e indirectamente: y a partir del fenómeno más poderoso, significativo y claro pretendemos llegar a comprender el más imperfecto y débil. Con excepción de mi propio cuerpo, de todas las cosas conozco solamente *un* aspecto, el de la representación: su esencia interior me queda cerrada y como un profundo secreto, aun cuando conozca todas las causas de las que resultan sus cambios. Solo comparándolo con lo que acontece en mí cuando, al moverme un motivo, mi cuerpo ejerce una acción —acontecimiento que constituye la esencia interna de mis propios cambios determinados por razones externas—, puedo llegar a comprender el modo y manera en que aquellos cuerpos inertes cambian por causas, y así entender cuál es su esencia interna, de cuyos fenómenos conozco la causa y la mera regla de su aparición, y nada más. Puedo comprenderlo porque mi cuerpo es el único objeto del que no conozco
150 solamente ***un*** aspecto, el de la representación, sino | también el

segundo, que se llama *voluntad.* Así pues, en lugar de creer que conocería mejor mi propia organización, mi conocimiento y querer, y mi movimiento por motivos si los pudiera reducir a un movimiento por causas a través de la electricidad, el quimismo o el mecanismo, por el contrario, en la medida en que intento hacer filosofía y no etiología, tengo que llegar a comprender a partir de mi propio movimiento por motivos la esencia interna de los movimientos más simples y comunes del cuerpo inorgánico que veo producirse por causas; y he de conocer que las fuerzas insondables que se exteriorizan en todos los cuerpos de la naturaleza son de la misma clase que lo que en mí es voluntad y solo difieren de ella en el grado. Esto quiere decir: la cuarta clase de representaciones expuesta en el tratado *Sobre el principio de razón* tiene que convertirse para mí en la clave para conocer la esencia interior de la primera clase, y a partir de la ley de motivación he de llegar a entender la ley de causalidad en su significado interno.

Spinoza dice (*Epíst.* 62) que si la piedra que vuela en el aire por un impulso tuviera conciencia, pensaría que vuela por su propia voluntad. Yo añado que la piedra tendría razón. El impulso es para ella lo que para mí el motivo, y lo que para ella en el estado supuesto aparece como cohesión, gravedad y permanencia es en su esencia interna lo mismo que yo conozco en mí como voluntad y lo que ella conocería también como voluntad si en ella se añadiese el conocimiento. En ese pasaje Spinoza había dirigido su atención a la necesidad con que vuela la piedra y pretendía, con razón, trasladarla a la necesidad de los actos de voluntad individuales de una persona. Yo, en cambio, investigo la esencia interna que otorga significado y validez a toda necesidad real (es decir, efecto de una causa) como supuesto suyo; en el hombre se llama carácter, en la piedra cualidad, pero en ambos es lo mismo. Allá donde es conocida inmediatamente se denomina *voluntad*; en la piedra posee el más débil grado de visibilidad u objetividad, en el hombre, el más intenso. — Eso que el afán de todas las cosas tiene de idéntico con nuestro querer lo ha reconocido incluso san Agustín con | un 151
acertado sentimiento, y no puede por menos de reproducir su cándida expresión del tema: *Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi* appetere *videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem*

sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. *Nam velut* amores *corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus* amore *fertur quocunque fertur* (*De civ. Dei*, XI, 28)[12].

Vale la pensa observar aún que ya *Euler* comprendió que la esencia de la gravitación tenía que reducirse en último término a una peculiar «inclinación y deseo» (o sea, voluntad) en los cuerpos (en la 68.ª carta a la princesa). Eso es precisamente lo que le hace estar en contra del concepto de gravitación tal y como aparece en Newton, y le inclina a intentar una modificación del mismo conforme a la anterior teoría cartesiana, deduciendo la gravitación del choque de un éter sobre los cuerpos, lo cual sería «más racional y adecuado a las personas que prefieren principios claros y comprensibles». Él quiere ver desterrada de la física la atracción como *qualitas occulta*. Eso es adecuado a la visión de una naturaleza muerta que, como correlato del alma inmaterial, dominaba en la época de Euler: solo merece la pena observarla respecto de la verdad fundamental que he expuesto y que, al atisbarla ya entonces de lejos su sutil inteligencia, se apresuró a darle la vuelta a tiempo y, en su miedo de ver en peligro todas las concepciones fundamentales de entonces, buscó apoyo en antiguos absurdos ya caducos.

§ 25

Sabemos que la *pluralidad* en general está condicionada necesariamente por el tiempo y el espacio y solo es pensable en ellos, a los
152 que | en este sentido llamamos el *principium individuationis*. Pero hemos conocido que el tiempo y el espacio son formas del principio de razón en el que está expresado todo nuestro conocimiento *a priori*, el cual, como antes se explicó, solo conviene a la cognoscibi-

12. [Si fuéramos animales, desearíamos la vida carnal y lo que es conforme a su sentido, ese sería nuestro bien suficiente, y si en eso nos fuera bien no desearíamos otra cosa. Asimismo, si fuéramos árboles no podríamos ciertamente sentir ni aspirar a nada con el movimiento: sin embargo, aparentaríamos de algún modo apetecer aquello con lo que seríamos más fecundos y ricos en frutos. Si fuéramos piedras, u olas, o viento o llama, o cualquier cosa de esa clase, sin sentido ni vida alguna, no nos faltaría sin embargo algo así como un cierto *apetito* de nuestros lugares y orden. Pues los *deseos* de los cuerpos son movimientos de los pesos, ya se esfuercen hacia abajo por la gravedad o hacia arriba por la levedad: pues el cuerpo es arrastrado por el peso, como el ánimo por el *deseo*, adonde quiera que sea arrastrado.]

lidad de las cosas y no a ellas mismas, es decir, es simplemente nuestra forma de conocimiento y no una propiedad de la cosa en sí, que en cuanto tal está libre de toda forma de conocimiento incluyendo la más general, la de ser objeto para un sujeto, así que es totalmente distinta de la representación. Si, tal y como creo haber demostrado y clarificado suficientemente, esa cosa en sí es *la voluntad*, entonces esta, considerada en cuanto tal y fuera de su fenómeno, se halla fuera del tiempo y el espacio, de modo que no conoce la pluralidad y es, por consiguiente, *una*; pero no, según se dijo, al modo en que es uno un individuo o un concepto sino al modo de algo a lo que es ajena la condición de posibilidad de la pluralidad, el *principium individuationis*. Ella no está afectada por la pluralidad de las cosas en el espacio y el tiempo que constituyen su *objetividad*, y permanece indivisible a pesar de ellos. No hay, por ejemplo, una parte más pequeña de ella en la piedra y otra mayor en el hombre: porque la relación entre parte y todo pertenece exclusivamente al espacio y deja de tener sentido en cuanto nos apartamos de esa forma de la intuición; pero también el más y el menos afectan únicamente al fenómeno, es decir, a la visibilidad o la objetivación: de ella hay un grado superior en la planta que en la piedra, y mayor en el animal que en la planta: incluso su irrupción en la visibilidad, su objetivación, posee grados tan infinitos como los que hay entre el crepúsculo más débil y la más clara luz del sol, entre el tono más intenso y el eco más ligero. Más adelante volveremos a examinar esos grados de visibilidad que pertenecen a su objetivación, al reflejo de su esencia. Pero todavía menos de lo que le afecta a ella misma de forma inmediata la gradación de su objetivación, le afecta la pluralidad de los fenómenos en esos diferentes grados, es decir, la cantidad de individuos de cada forma o de manifestaciones individuales de cada fuerza; porque esa pluralidad está inmediatamente condicionada por el tiempo y el espacio, en los cuales ella misma no
se introduce nunca. | Se revela de forma tan completa y en tanta 153
medida en *un* roble como en millones: el número de estos, su multiplicación en el espacio y el tiempo, no tiene significado alguno en relación con ella sino solo en referencia a la pluralidad de individuos que conocen en el espacio y el tiempo, y se multiplican y dispersan en ellos; mas la pluralidad de estos también afecta a su vez solamente a su fenómeno y no a ella misma. Por eso se podría afirmar que si *per impossibile* fuera totalmente aniquilado un solo ser, aunque fuera el más insignificante, con él tendría que sucumbir el mundo entero. Con este sentimiento afirma el gran místico Ángel Silesio:

Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante:
Si yo soy aniquilado, Él ha de perecer necesariamente[13].

De modos diversos se ha intentado aproximar la inmensa grandeza del universo a la inteligencia de cada cual y se ha aprovechado luego para hacer consideraciones edificantes como, por ejemplo, en relación con la relativa pequeñez de la Tierra y el hombre; luego, por contra, se ha hablado de la grandeza del espíritu en ese hombre tan pequeño, el cual es capaz de descubrir, comprender y hasta medir aquella inmensidad del mundo, etc. ¡Muy bien! Entretanto, para mí lo más importante al considerar la inmensidad del mundo es que el ser en sí cuyo fenómeno es el mundo —sea lo que sea— no puede haber disgregado y dividido de tal modo su verdadera mismidad en el espacio ilimitado, sino que esa extensión infinita pertenece exclusivamente a su fenómeno mientras que él mismo está presente de forma total e indivisa en cada cosa de la naturaleza y en cada ser vivo; por eso no perdemos nada si nos quedamos en un solo individuo; y la verdadera sabiduría no se consigue midiendo el mundo ilimitado o, lo que sería más útil, sobrevolando personalmente el espacio infinito sino, antes bien, investigando exhaustivamente cualquier ser individual en un intento de llegar a conocer y comprender su ser verdadero y real.

Por consiguiente, y como ya se le habrá ocurrido a cualquier discípulo de Platón, en el próximo libro será objeto de un detallado
154 examen lo siguiente: que | aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para estos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio —el medio de los individuos— sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambio, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son: esos *grados de la objetivación de la voluntad* no son más que *las ideas de Platón*. Lo menciono ya por lo pronto, a fin de poder utilizar en adelante en ese sentido la palabra *idea*, que en mi pensamiento se ha de entender siempre en ese significado auténtico y originario que Platón le dio, así que con ella no se han de pensar en modo alguno aquellas producciones abstractas de la razón dogmática de los escolásticos, para cuya designación Kant abusó de forma tan inconveniente como ilegítima de esa palabra, de la que Platón ya se había apropiado utilizándola de forma sumamente adecuada. Así pues,

13. [*Peregrino querúbico*, I, 8.]

entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo *de objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos. La expresión más breve y concisa de aquel famoso dogma platónico nos la ofrece Diógenes Laercio (III, 12): ὁ Πλάτων φησί, ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἑστάναι, καθάπερ παραδείγματα· τὰ δ' ἄλλα ταύταις ἐοικέναι, τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα[14] (*Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia*). No volveré a prestar atención a aquel abuso kantiano: lo que es necesario decir al respecto se encuentra en el Apéndice.

§ 26

Como grado inferior de objetivación de la voluntad se presentan las fuerzas universales de la naturaleza, parte de las cuales aparece sin excepción en la materia, como es el caso de la gravedad o la impenetrabilidad, mientras que otras se han distribuido en la materia existente en general, de modo que algunas dominan sobre esta y otras sobre aquella materia específicamente diferenciada; de este tipo son la rigidez, la fluidez, la elasticidad, la electricidad, el magnetismo | y las propiedades y cualidades químicas de todas clases. 155
Son en sí mismas fenómenos inmediatos de la voluntad al igual que el obrar del hombre, carecen en cuanto tales de razón como el carácter del hombre, solamente sus fenómenos individuales están sometidos al principio de razón, lo mismo que las acciones del hombre; sin embargo, ellas mismas no pueden nunca denominarse efecto o causa, sino que son condiciones previas y supuestas en todas las causas y efectos, a través de los cuales se despliega y revela su propio ser. Por eso es ininteligible preguntar por la causa de la gravedad o la electricidad: son fuerzas originarias cuyas exteriorizaciones, ciertamente, se producen por causas y efectos, de modo que cada fenómeno individual de las mismas tiene una causa que es a su vez un fenómeno individual y determina que aquí haya de manifestarse esa fuerza irrumpiendo en el tiempo y el espacio; pero en modo alguno es la fuerza misma el efecto de una causa ni la causa de un efecto. — De ahí que sea falso decir: «La gravedad es la causa de que caiga la piedra»; antes bien, la causa es aquí la cercanía de la

14. [Platón dice que las ideas se encuentran en la naturaleza a modo de ejemplos; y que las demás cosas son semejantes a ellas y existen como copias suyas.]

Tierra que atrae a la piedra. Quitemos la Tierra, y la piedra no caerá aunque se mantenga la gravedad. La fuerza misma se encuentra totalmente fuera de la cadena de causas y efectos, la cual presupone el tiempo al no tener significado más que en relación con él: mas aquella se halla también fuera del tiempo. El cambio individual tiene siempre por causa otro cambio también individual, pero no la fuerza de la que es manifestación. Pues lo que presta siempre su eficacia a una causa, por innumerables veces que aparezca, es una fuerza natural que en cuanto tal carece de razón, es decir, se halla fuera de la cadena de causas y en general del dominio del principio de razón, y es conocida filosóficamente como objetividad inmediata de la voluntad que constituye el «en sí» de toda la naturaleza; pero en la etiología, en este caso la física, es demostrada como fuerza originaria, es decir, como *qualitas occulta*.

En los grados superiores de objetividad de la voluntad vemos que surge considerablemente la individualidad, en especial en el hombre, en la forma de una gran diversidad de caracteres individuales, es decir, como una personalidad completa expresada ya
156 externamente por | una fisonomía fuertemente marcada que abarca toda la corporización. Ese grado de individualidad no lo tienen ni con mucho los animales; solo los superiores poseen un viso de la misma sobre el que, no obstante, predomina por completo el carácter de la especie; precisamente por eso tienen poca fisonomía individual. Cuando más se desciende, más se pierde cualquier rastro de carácter individual dentro del general de la especie, quedando únicamente la fisonomía de esta. Si conocemos el carácter psicológico de la especie, sabemos con exactitud lo que se puede esperar del individuo; en cambio, en la especie humana cada individuo requiere estudio y fundamentación por sí mismo, lo cual resulta de la máxima dificultad de cara a determinar de antemano su conducta con alguna seguridad, debido a la posibilidad del disimulo que no aparece más que con la razón. Probablemente se asocie a esa diferencia de la especie humana respecto de todas las demás el hecho de que los surcos y circunvoluciones del cerebro, que están ausentes en las aves y en los roedores son aún muy débiles, en los animales superiores sean muchos más simétricos en los dos hemisferios y más constantemente los mismos en cada individuo que en el caso del hombre[15]. Además, hay que considerar como un fenómeno

15. Wenzel, *De structura cerebri hominis et brutorum* (1812), cap. 3. — Cuvier, *Leçons d'anat. comp.*, lección 9, arts. 4 y 5. — Vicq d'Azyr, *Hist. de l'acad. d. sc. de Paris*, 1783, pp. 470 y 483.

de aquel verdadero carácter individual que distingue a los hombres de todos los animales el que en los animales el impulso sexual busque su satisfacción sin una selección perceptible, mientras que en el hombre esa selección, de forma instintiva e independiente de toda reflexión, se eleve hasta el punto de convertirse en una poderosa pasión. Así pues, mientras que todo hombre se ha de ver como un fenómeno de la voluntad especialmente determinado y caracterizado, e incluso en cierta medida como una idea propia, en los animales ese carácter individual falta en conjunto, ya que solo la especie tiene un significado peculiar, y su huella desaparece según nos alejamos del hombre; las plantas no tienen más peculiaridades individuales que las que se pueden explicar completamente por | 157
favorables o desfavorables influjos externos del suelo y el clima, y por otras contingencias; y así, por último, en el reino inorgánico de la naturaleza desaparece por completo toda individualidad. Solamente el cristal se puede considerar en cierta medida como individuo: es una unidad del esfuerzo en determinadas direcciones que la solidificación neutraliza haciendo permanente la huella de aquel: y es, al mismo tiempo, un agregado a partir de su forma nuclear unificado por una idea, de igual modo que el árbol es un agregado a partir de la fibra única que brota y que se presenta repetida en cada nervio de la hoja, en cada hoja y en cada rama; y en cierta medida se puede considerar cada una de esas partes como una planta propia que se alimenta parasitariamente de la mayor, de modo que el árbol, en analogía con el cristal, es un agregado sistemático de pequeñas plantas, si bien solo la totalidad constituye la completa representación de una idea indivisible, es decir, ese grado determinado de objetivación de la voluntad. Pero los individuos de la misma especie de cristales no pueden tener más diferencias que las generadas por contingencias externas: podemos incluso hacer a voluntad que cada especie cristalice en cristales grandes o pequeños. Mas el individuo en cuanto tal, es decir, con huellas de un carácter individual, no se encuentra ya en la naturaleza inorgánica. Todos sus fenómenos son manifestaciones de fuerzas naturales universales, es decir, de grados de objetivación de la voluntad tales que no se objetivan (como en la naturaleza orgánica) por mediación de la diversidad de individualidades que expresan parcialmente la totalidad de la idea, sino que se presentan solamente en la especie y esta, a su vez, en cada uno de los fenómenos individuales plenamente y sin desviación. Puesto que el tiempo, el espacio, la pluralidad y el estar condicionado por causas no pertenecen a la voluntad ni a la idea (el grado de objetivación de la voluntad) sino solo a los

fenómenos individuales de esta, la idea tiene que presentarse de forma exactamente igual en todos los millones de fenómenos de tal fuerza natural, por ejemplo, en la gravedad o la electricidad, y solo las circunstancias externas pueden modificar el fenómeno. Esa unidad de su esencia en todos sus fenómenos, esa inalterable constancia de la aparición de los mismos en cuanto se dan las condicio-
158 nes para ello al hilo de la causalidad, se llama *ley natural.* | Una vez que la hemos conocido por experiencia, podemos predeterminar y calcular con exactitud el fenómeno de la fuerza natural cuyo carácter está expresado y depositado en ella. Pero esa legalidad de los fenómenos de los grados inferiores de objetivación de la voluntad es precisamente lo que les da un aspecto tan diferente de los fenómenos de la misma voluntad en los grados superiores, es decir, más claros, de su objetivación: en los animales, en los hombres y su obrar, donde la aparición más o menos acentuada del carácter individual y el movimiento por motivos que con frecuencia permanecen ocultos al espectador por radicar en el conocimiento, ha hecho que hasta ahora se desconozca por completo la identidad de la esencia íntima de ambas clases de fenómenos.

Si partimos del conocimiento del individuo en lugar de la idea, el carácter indefectible de las leyes naturales presenta algo de sorprendente y a veces hasta de escalofriante. Podríamos sorprendernos de que la naturaleza no olvide sus leyes ni una sola vez; de que, por ejemplo, cuando es conforme a la ley de la naturaleza que al unirse ciertas sustancias bajo condiciones determinadas tenga lugar una combinación química, una formación de gases o una combustión, o cuando concurren las condiciones, bien por disposición nuestra o por puro azar (en cuyo caso la puntualidad es tanto más sorprendente por inesperada), hoy como hace mil años irrumpa un fenómeno determinado inmediatamente y sin demora. Ese asombro lo experimentamos con la mayor viveza en el caso de fenómenos infrecuentes que solo se producen en circunstancias muy combinadas pero que bajo esas circunstancias nos resultan previsibles; por ejemplo, que cuando ciertos metales se ponen en contacto alternativamente entre sí y con una capa de humedad ácida, al colocar hojas de plata entre las extremidades de esa cadena tienen que ser repentinamente pasto de llamas verdes: o que bajo ciertas condiciones el duro diamante se transforma en ácido carbónico. Es la omnipresencia espiritual de las fuerzas naturaleza lo que entonces nos sorprende; y notamos aquí lo que no se nos ocurre en los fenómenos cotidianos: cómo la conexión entre causa y efecto es tan
159 misteriosa como la que imaginamos entre una fórmula mágica y | el

espíritu que necesariamente se manifiesta evocado por ella. En cambio, cuando hayamos penetrado en el conocimiento filosófico de que una fuerza natural es un determinado grado de objetivación de la voluntad, es decir, de aquello que también nosotros conocemos como nuestra esencia más íntima; que esa voluntad en sí misma y diferenciada del fenómeno y sus formas se halla fuera del tiempo y el espacio, por lo que la pluralidad condicionada por estos no le conviene a ella ni inmediatamente al grado de su objetivación, es decir, a la idea, sino solo a los fenómenos de esta; que, sin embargo, la ley de la causalidad no tiene significado más que en referencia al tiempo y el espacio, ya que determina el puesto que tienen en ellos los múltiples fenómenos de las diversas ideas en los que se manifiesta la voluntad, regulando el orden en el que han de ocurrir; cuando a nosotros, digo, con ese conocimiento nos haya quedado claro el sentido interno de la gran doctrina kantiana de que espacio, tiempo y causalidad no corresponden a la cosa en sí sino únicamente al fenómeno, son solo formas de nuestro conocimiento y no cualidades de la cosa en sí, entonces comprenderemos que aquel asombro sobre la regularidad y puntualidad de la acción de una fuerza natural, la perfecta igualdad de todos sus millones de fenómenos y la infalibilidad de la aparición de los mismos es de hecho comparable al asombro de un niño o de un salvaje que, examinando por primera vez una flor a través de un cristal de muchas facetas, se asombra de la perfecta igualdad de las innumerables flores que ve y cuenta una por una las hojas de cada una de ellas.

Así pues, cada general fuerza originaria de la naturaleza no es en su esencia interna más que la objetivación de la voluntad en un grado inferior: a cada uno de tales grados lo denominamos *idea* eterna en el sentido platónico. Pero la *ley natural* es la relación de la idea con la forma de su fenómeno. Esa forma es el tiempo, el espacio y la causalidad, que mantienen entre sí una conexión y relación necesarias e inseparables. A través del tiempo y el espacio la idea se multiplica en innumerables fenómenos: pero el orden según el cual estos aparecen en aquellas formas de la pluralidad está firmemente determinado por la ley de la causalidad: esta es, por así decirlo, la norma del punto divisorio | de aquellos fenómenos de 160
diferentes ideas, conforme a la cual el espacio, el tiempo y la materia se distribuyen en ellos. De ahí que esa norma se refiera necesariamente a la identidad de toda la materia existente que constituye el sustrato común de todos aquellos fenómenos distintos. Si no estuvieran todos ellos referidos a aquella materia común cuya posesión han de repartirse, no requeriría tal ley para fijar sus

pretensiones: todos podrían, simultáneamente y en yuxtaposición, llenar el espacio infinito durante un tiempo infinito. Así pues, solo porque todos aquellos fenómenos de las ideas eternas están referidos a una y la misma materia, tenía que existir una regla de su aparecer y desaparecer: si no, ninguno dejaría lugar al otro. De esa forma está esencialmente ligada la ley de la causalidad a la de la permanencia de la sustancia: ambas reciben significado exclusivamente la una de la otra: y la misma relación tienen con ellas el espacio y el tiempo. Pues la simple posibilidad de determinaciones opuestas en la misma materia es el tiempo: la simple posibilidad de la permanencia de la misma materia bajo todas las determinaciones opuestas es el espacio. Por esta razón en el libro anterior explicamos la materia como la unión del tiempo y el espacio; esa unión se muestra como cambio de los accidentes en la permanencia de la sustancia, siendo su posibilidad en general precisamente la causalidad o el devenir. Por eso también dijimos que la materia es en todo causalidad. Explicamos el entendimiento como correlato subjetivo de la causalidad y dijimos que la materia (o sea, todo el mundo como representación) existe solo para el entendimiento, que es su condición, su soporte, su correlato necesario. Todo esto lo digo aquí de paso como recuerdo de lo expuesto en el primer libro. Es necesario observar la coherencia interna de ambos libros para comprenderlos en su totalidad: porque lo que en el mundo real está inseparablemente unido como sus dos caras, voluntad y representación, ha sido desglosado por estos dos libros a fin de conocerlo aisladamente con tanta mayor claridad.

Quizás no sea superfluo aclarar más por medio de un ejemplo cómo la ley de causalidad no tiene significado más que por referencia al tiempo y el espacio, así como a la materia consistente en la
161 unión de ambos; | porque dicha ley determina los límites conforme a los cuales los fenómenos de la naturaleza se reparten la posesión de aquellos; mientras que las fuerzas naturales originarias, en cuanto objetivaciones inmediatas de la voluntad que como cosa en sí no está sometida al principio de razón, se hallan al margen de aquellas formas, solo dentro de las cuales tiene validez y significado cualquier explicación etiológica que, precisamente por eso, nunca puede conducirnos a la esencia interior de la naturaleza. — Con este fin, imaginemos una máquina construida de acuerdo con las leyes de la mecánica. Unas pesas de hierro proporcionan el principio del movimiento con su peso; unas ruedas de cobre oponen resistencia con su rigidez, chocan y levantan unas a otras, elevando la palanca gracias a su impenetrabilidad, etc. Aquí la gravedad, la rigidez y la

impenetrabilidad son fuerzas originarias e inexplicadas: la mecánica no hace más que indicar bajo qué condiciones y de qué modo se exteriorizan, aparecen y dominan una determinada materia, tiempo y lugar. Acaso un magneto más potente pueda entonces actuar sobre el hierro de las pesas y vencer la gravedad: el movimiento de la máquina se detiene y la materia se convierte enseguida en escenario de otra fuerza natural completamente distinta, de la que la explicación etiológica no puede señalar tampoco más que las condiciones de su aparición: el magnetismo. O si se colocan las ruedas de cobre de aquella máquina sobre placas de zinc aplicando en medio humedad ácida, enseguida la misma materia de la máquina cae bajo otra fuerza originaria, el galvanismo, que entonces la domina según sus leyes y se revela en ella a través de sus fenómenos, de los que la etiología tampoco puede sino indicar bajo qué circunstancias y según qué leyes se manifiestan. Si ahora hacemos que aumente la temperatura y añadimos oxígeno puro, toda la máquina se quema: es decir, de nuevo otra fuerza natural completamente distinta, el quimismo, tiene un derecho irrecusable sobre aquella materia en ese momento y en ese lugar, y se manifiesta en ella como idea, como grado determinado de objetivación de la voluntad. — Luego la cal metálica que así ha surgido se combina con un ácido: surge una sal y se forma el cristal: son el fenómeno de otra idea que es a su vez totalmente insondable, mientras que la aparición de su | fenómeno 162
depende de aquellas condiciones que la etiología es capaz de señalar. Los cristales se descomponen, se mezclan con otras sustancias y de ellos brota una vegetación: un nuevo fenómeno de la voluntad: y así se puede seguir hasta el infinito la misma materia persistente y ver cómo ahora esta y ahora aquella fuerza natural obtiene un derecho sobre ella y se aferra a él indefectiblemente para aparecer y revelar su esencia. La determinación de este derecho, el punto temporal y espacial en el que se hace válido, lo indica la ley de causalidad; pero solo hasta ahí llega la explicación basada en ella. La fuerza misma es fenómeno de la voluntad y en cuanto tal no está sometida a las formas del principio de razón, es decir, carece de razón. Está fuera de todo tiempo, es omnipresente y parece como si aguardara constantemente la aparición de las circunstancias bajo las cuales puede irrumpir y apoderarse de una determinada materia, desplazando las fuerzas que hasta entonces la dominaban. Todo tiempo existe únicamente para su fenómeno y carece de significado para ella misma: durante milenios dormitan las fuerzas químicas en una materia, hasta que el contacto de los reactivos las libera: entonces aparecen; pero el tiempo existe solamente para ese fenó-

meno, no para las fuerzas mismas. Durante milenios dormita el galvanismo en el cobre y el zinc, y ambos se hallan quietos junto a la plata que, tan pronto como los tres entran en contacto bajo las circunstancias requeridas, habrá de ser pasto de las llamas. Incluso en el reino orgánico vemos un grano seco de semilla conservar dormida durante tres mil años la fuerza que, al surgir por fin las circunstancias favorables, se eleva como planta[16].

163 | Si por medio de esta consideración se nos ha hecho clara la diferencia entre la fuerza natural y todos sus fenómenos; si hemos comprendido que aquella fuerza es la voluntad misma en ese determinado grado de su objetivación pero solo a los fenómenos les corresponde la pluralidad a través del tiempo y el espacio, y la ley de causalidad no es más que la determinación del puesto de los fenómenos individuales en ellos: entonces conoceremos también la completa verdad y el sentido profundo de la doctrina de *Malebranche* acerca de las causas ocasionales, *causes occasionelles.* Bien vale la pena comparar esa teoría suya tal y como la expone en las *Recherches de la vérité* —sobre todo en el capítulo tercero de la segunda parte del libro sexto y en los *éclaircissements* a ese capítulo añadidos al final—, con mi presente exposición, y percibir así la más perfecta coincidencia de ambas teorías dentro de la mayor diversidad en el curso de los pensamientos. Incluso tengo que

16. El 16 de septiembre de 1840, en una conferencia sobre la antigüedad egipcia celebrada en el Instituto Literario y Científico de la ciudad de Londres, el señor Pettigrew mostró unas semillas de trigo que sir G. Wilkinson había descubierto en una tumba en Tebas, donde debían de haber sido colocadas treinta siglos antes. Fueron halladas en un vaso sellado herméticamente. Él había sembrado doce semillas y obtenido de ellas una planta que había crecido cinco pies y cuya semilla estaba totalmente madura. Tomado del *Times* del 21 de septiembre de 1840. — De igual modo, en la Sociedad de Medicina y Botánica de Londres, en el año 1830, el Señor Haulton produjo una raíz tuberosa hallada en la mano de una momia egipcia a la que quizá se le hubiera adosado por consideraciones religiosas, teniendo al menos dos mil años de antigüedad. Él la había plantado en una maceta donde enseguida creció y reverdeció. Ese hecho es citado del *Medical Journal* de 1830, en el *Journal of the Royal Institution of Great-Britain*, octubre de 1830, p. 196. — «En el jardín del señor Grimstone, del Herbarium de Highgate, en Londres, hay en la actualidad una planta de guisantes en plena fructificación, procedente de un guisante que el señor Pettigrew y los empleados del Museo Británico habían tomado de un vaso encontrado en un sarcófago egipcio, en donde debe de haber estado depositado durante 2.844 años». Del *Times* de 16 de agosto de 1844.— Incluso los sapos vivos hallados en piedra caliza conducen a la suposición de que hasta la vida animal es capaz de una suspensión semejante durante milenios, siempre y cuando esta se inicie con la hibernación y se mantenga por especiales circunstancias.

asombrarme de cómo Malebranche, completamente implicado en los dogmas positivos que su época le impuso irremisiblemente, aun bajo tal lastre encontró con tanta fortuna y acierto la verdad en esos volúmenes y supo conciliarla con aquellos dogmas, o al menos con el lenguaje de los mismos.

Pues el poder de la verdad es increíblemente grande y de indecible duración. Encontramos sus frecuentes huellas en todos los dogmas, incluso los más estrafalarios y absurdos, | de todas las 164
épocas y pueblos, con frecuencia en una peculiar asociación y asombrosa mezcla, pero siempre reconocible. Se asemeja a una planta que germina bajo un montón de grandes piedras pero alcanza la luz trabajando sin descanso, con muchos rodeos y curvaturas, se desfigura, pierde color y se seca; mas sale a la luz.

En efecto, Malebranche tiene razón: toda causa natural es mera causa ocasional, solo da ocasión o motivo al fenómeno de aquella voluntad una e indivisible que es el en sí de todas las cosas y cuya objetivación gradual constituye todo este mundo visible. Únicamente la manifestación, el hacerse visible en ese lugar y en ese tiempo, es producido por la causa y en esa medida dependiente de ella; pero no la totalidad del fenómeno, no su ser interior: este es la voluntad misma, a la que el principio de razón no encuentra aplicación alguna y que, por lo tanto, carece de razón. Ninguna cosa del mundo posee una causa de su existencia en sentido propio y en general, sino simplemente una causa de que exista precisamente aquí y ahora. Por qué una piedra muestra ahora gravedad, ahora rigidez, ahora electricidad, ahora propiedades químicas, depende de causas, de influencias externas, y se ha de explicar por ellas: pero aquellas propiedades mismas, o sea, su ser completo que consiste en ellas y manifiesta de todas las formas indicadas que es en general tal como es, que existe en general, eso no tiene razón alguna sino que es el hacerse visible de la voluntad carente de razón. Así pues, toda causa es causa ocasional. Así lo hemos descubierto en la naturaleza carente de razón: y así es también allá donde no son ya causas y estímulos sino motivos los que determinan el punto de aparición de los fenómenos, es decir, en el obrar de los animales y los hombres. Pues aquí como allá es una y la misma voluntad la que se manifiesta: sumamente distinta en los grados de su manifestación, multiplicada en los fenómenos de estos y sometida al principio de razón con respecto a ellos, pero en sí libre de todo ello. Los motivos no determinan el carácter del hombre sino únicamente el fenómeno de ese carácter, o sea, las acciones, la forma externa de su curso vital, no su significado y contenido

165 internos: estos surgen del carácter, que es el | fenómeno inmediato de la voluntad, así que carece de razón. Por qué el uno es malvado y el otro bueno no depende de los motivos y la influencia externa, como acaso de doctrinas y prédicas, y en este sentido es propiamente inexplicable. Mas el que un malvado muestre su maldad con pequeñas injusticias, cobardes maquinaciones y viles infamias que ejerce en el estrecho círculo de su entorno, o bien en condición de conquistador oprima a los pueblos, haga caer al mundo en la miseria y derrame la sangre de millones, eso es la forma externa de su fenómeno, lo accesorio del mismo, y depende de las circunstancias en las que lo coloque el destino, del entorno, de los influjos externos, de los motivos; pero su decisión a partir de esos motivos nunca es explicable por ellos: nace de la voluntad, de la que ese hombre es fenómeno. De ello hablaremos en el libro cuarto. En modo y manera en que el carácter despliega sus cualidades es en todo comparable a la forma en que cada cuerpo de la naturaleza carente de conocimiento muestra las suyas. El agua sigue siendo agua con las propiedades que en ella habitan; pero el que como lago tranquilo refleje sus orillas, o se precipite haciendo espuma sobre las rocas, o por una disposición artificial se inyecte a lo alto como un largo chorro, eso depende de las causas exteriores: lo uno es para ella tan natural como lo otro; mas según cuáles sean las circunstancias, mostrará una cosa o la otra, dispuesta por igual a todas, pero en todo caso fiel a su carácter y no revelando nunca nada más que este. Así se revelará también todo carácter humano bajo todas las circunstancias: pero los fenómenos que surgen de él serán conforme sean las circunstancias.

§ 27

Si a partir de todas las consideraciones precedentes acerca de las fuerzas de la naturaleza y los fenómenos de las mismas se nos ha hecho claro hasta dónde puede llegar la explicación por causas y dónde ha de detenerse si no quiere degenerar en un necio esfuerzo por reducir el contenido de todos los fenómenos a su mera forma, en el que al final no quedaría más que la forma, ahora podemos también determinar en general lo que se puede exigir de toda
166 etiología. Esta | tiene que investigar las causas de todos los fenómenos de la naturaleza, es decir, las circunstancias bajo las que siempre aparecen: pero luego tiene que reducir los fenómenos que han tomado múltiples formas bajo diversas circunstancias a aquello que

actúa en todo fenómeno y que se da por supuesto en la causa: a la fuerza originaria de la naturaleza; y ha de distinguir correctamente si una diversidad del fenómeno proviene de una diversidad de fuerzas o de una simple diversidad de las circunstancias en las que la fuerza se exterioriza; al mismo tiempo ha de guardarse de considerar un fenómeno de distintas fuerzas lo que es exteriorización de una sola simplemente bajo distintas circunstancias, como a la inversa, de considerar como exteriorizaciones de una fuerza lo que originariamente pertenece a fuerzas diversas. A esto corresponde inmediatamente el Juicio; de ahí que tan pocos hombres sean capaces de ampliar en la física la comprensión, pero todos la experiencia. La pereza y la ignorancia inclinan a apelar demasiado pronto a fuerzas originarias. Eso se muestra con una exageración semejante a la ironía en las entidades y quiddidades de los escolásticos. Nada deseo menos que haber favorecido el restablecimiento de la misma. No estamos más autorizados a sustituir una explicación física invocando la objetivación de la voluntad que el poder creador de Dios. Pues la física exige causas y la voluntad nunca es causa: su relación con el fenómeno no es en absoluto la del principio de razón; antes bien, lo que en sí es voluntad existe por otro lado como representación, es decir, es fenómeno: en cuanto tal obedece las leyes que constituyen la forma del fenómeno: ahí, por ejemplo, todo movimiento, aun siendo siempre fenómeno de la voluntad, ha de tener una causa que lo puede explicar en relación con un determinado tiempo y lugar, es decir, no en general ni en su esencia interior sino como fenómeno *individual*. Esta es una causa mecánica en el caso de la piedra y un motivo en el movimiento del hombre: pero nunca puede faltar. En cambio, lo universal, la esencia común de todos los fenómenos de una clase determinada, aquello sin cuya suposición la explicación por causas no tendría sentido ni significado, eso es la fuerza natural universal que en la física ha de quedar como una *qualitas occulta*, precisamente porque aquí la explicación etiológica | ha llegado a su fin y empieza la metafísica. Mas la ca- 167
dena de causas y efectos no es nunca interrumpida por una fuerza originaria a la que hubiera que remitirse, no retrocede hasta ella como a su primer miembro, sino que tanto el miembro más próximo como el más remoto de la cadena suponen ya la fuerza originaria y no podrían ser explicados sin ella. Una serie de causas y efectos puede ser el fenómeno de las fuerzas más variadas que son guiadas por ella en su sucesivo hacerse visibles, tal y como lo he ilustrado anteriormente en el ejemplo de una máquina metálica: pero la diversidad de esas fuerzas originarias no deducibles unas de otras

no interrumpe en modo alguno la unidad de aquella cadena de causas y la conexión entre todos sus miembros. La etiología de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza nunca se perjudican entre sí sino que marchan una junto a otra analizando el mismo objeto desde distintos puntos de vista. La etiología da cuenta de las causas que producen necesariamente el fenómeno individual a explicar, y como fundamento de todas sus explicaciones muestra las fuerzas universales que actúan en todas esas causas y efectos, determina con exactitud esas fuerzas, su número y sus diferencias, y luego todos los efectos en los que cada fuerza se manifiesta de forma distinta conforme a la diversidad de las circunstancias, pero siempre de acuerdo con su carácter peculiar que ella despliega según una regla indefectible denominada *ley natural.* Tan pronto como la física haya cumplido plenamente a este respecto, habrá alcanzado su compleción: entonces no habrá ninguna fuerza desconocida en la naturaleza inorgánica ni efecto alguno que no se demuestre como fenómeno de una de aquellas fuerzas bajo ciertas circunstancias y conforme a una ley natural. Sin embargo, una ley natural sigue siendo una mera regla extraída de la observación de la naturaleza, conforme a la cual procede esta siempre que surgen unas determinadas circunstancias: de ahí que podamos definir la ley natural como un hecho universalmente expresado, *un fait généralisé*; según ello, una exposición completa de todas las leyes naturales sería simplemente un completo registro de hechos. — La consideración de la naturaleza en su conjunto viene luego completada por la
168 *morfología*, que | enumera, compara y ordena todas las formas permanentes de la naturaleza orgánica: sobre la causa de la aparición de los seres individuales tiene poco que decir, ya que es en todos ellos la procreación, cuya teoría es otro asunto, y en casos infrecuentes la *generatio aequivoca.* Mas a esta última pertenece también, tomada en sentido estricto, la forma en que todos los grados inferiores de objetivación de la voluntad, o sea, los fenómenos físicos y químicos, surgen en los individuos; e indicar las condiciones de ese surgimiento constituye justamente la tarea de la etiología. La filosofía, en cambio, contempla siempre, luego, también en la naturaleza, únicamente lo general: las fuerzas originarias mismas son aquí su objeto y en ellas conoce los diferentes grados de objetivación de la voluntad que es la esencia interior, el en sí de este mundo al que, visto desde aquella, califica de mera representación del sujeto. Pero cuando la etiología, en lugar de preparar el terreno a la filosofía y suministrar aplicación a sus teorías mediante pruebas, piensa que su fin es negar todas las **fuerzas originarias hasta**

llegar acaso a *una*, la más general, por ejemplo, la impenetrabilidad, y se imagina que la comprende a fondo pretendiendo así reducir por la fuerza todas las demás a ella, entonces queda privada de su propia fundamentación y solo puede ofrecer error en lugar de verdad. El contenido de la naturaleza es entonces desplazado por la forma, todo se atribuye a las circunstancias que actúan y nada a la esencia interna de las cosas. Si realmente se consiguiera tener éxito por esa vía, un ejemplo de cálculo resolvería en último término el enigma del mundo, tal y como se dijo. Pero, como ya mencioné, ese es el camino que se toma cuando se pretende reducir toda acción fisiológica a forma y mezcla, acaso a electricidad, esta a su vez a quimismo y este a mecanismo. Este último fue, por ejemplo, el fallo de Descartes y todos los atomistas, que redujeron el movimiento de los cuerpos mundanos al choque de un fluido y las cualidades a la conexión y forma de los átomos, esforzándose por explicar todos los fenómenos de la naturaleza como simples fenómenos de impenetrabilidad y cohesión. Aunque se está de vuelta de eso, en nuestros días también hacen lo mismo los fisiólogos eléctricos, químicos y mecánicos, que obstinadamente pretenden explicar toda la vida y
| funciones del organismo a partir de la «forma y mezcla» de sus 169
partes constitutivas. Que la finalidad de la explicación fisiológica es la reducción de la vida orgánica a las fuerzas universales que examina la física, lo encontramos aún expresado en el *Archivo de fisiología* de Meckel, 1820, volumen 5, página 185. — También *Lamarck* en su *Philosophie zoologique*, volumen 2, capítulo 3, interpreta la vida como un simple efecto del calor y la electricidad: *le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie*[17] (p. 16). Según eso, el calor y la electricidad serían verdaderamente la cosa en sí, y el mundo animal y vegetal su fenómeno. Lo absurdo de esta opinión destaca llamativamente en las páginas 306 y siguientes de aquella obra. Es de todos conocido que en la época más reciente han vuelto a surgir con renovada insolencia todas aquellas concepciones tan a menudo hechas estallar. Examinadas con exactitud se basan en último término en el supuesto de que el organismo no es más que un agregado de fenómenos de fuerzas físicas, químicas y mecánicas que, reunidas por azar, dieron lugar al organismo a modo de juego natural sin mayor significación. Por lo tanto, filosóficamente consi-

17. [El calor y la materia eléctrica bastan perfectamente para componer juntos esa causa esencial de la vida.]

derado, el organismo de un animal o del hombre no sería la representación de una idea propia, es decir, objetividad inmediata de la voluntad en un grado superior determinado, sino que en él se manifestarían únicamente aquellas ideas que objetivan la voluntad en la electricidad, el quimismo y el mecanismo: en consecuencia, el organismo se habría conformado a partir de la unión de esas fuerzas de forma tan casual como las formas de hombres y animales a partir de las nubes o estalactitas, por lo que la cosa no tendría en sí mayor interés. — Sin embargo, enseguida veremos hasta qué punto aquella aplicación de las explicaciones físicas y químicas al organismo puede ser permitida y útil dentro de ciertos límites; pues explicaré que la fuerza vital se sirve, desde luego, de las fuerzas de la naturaleza inorgánica, pero en modo alguno consiste en ellas, al igual que el herrero no consiste en el martillo y el yunque. De ahí que ni aun la vida vegetal más simple pueda explicarse por ellas, por ejemplo, por la capilaridad y la endósmosis; y ello por no hablar de
170 la vida animal. | La siguiente consideración nos allana el camino a esa discusión, de considerable dificultad.

En conformidad con todo lo dicho, es un error de la ciencia natural el pretender reducir los grados superiores de objetividad de la voluntad a los inferiores; porque el desconocimiento y la negación de fuerzas originarias y existentes por sí mismas es tan erróneo como la suposición infundada de fuerzas peculiares allá donde simplemente se da una especial forma de fenómeno ya conocida. Con razón dice Kant que es absurdo esperar un Newton de la brizna de hierba, es decir, uno que redujese la brizna a fenómenos de fuerzas físicas y químicas de las que aquella fuera una concreción casual, o sea, un mero juego de la naturaleza en el que no se manifestaría ninguna idea peculiar, es decir, la voluntad no se revelaría inmediatamente en un grado superior y especial, sino solamente del modo en que lo hace en los fenómenos de la naturaleza inorgánica y casualmente en esa forma. Los escolásticos, que en modo alguno habrían permitido semejante cosa, habrían dicho con toda razón que se trataba de una total negación de la *forma substantialis* y su degradación a una mera *forma accidentalis*. Pues la *forma substantialis* de Aristóteles designa exactamente lo que yo llamo el grado de objetivación de la voluntad en una cosa. — Por otro lado, no hay que pasar por alto que en todas las ideas, es decir, en todas las fuerzas de la naturaleza inorgánica y todas las formas de la orgánica, es *una y la misma voluntad* la que se revela, es decir, ingresa en la forma de la representación, en la *objetividad*. De ahí que su unidad se tenga que dar a conocer por medio de una afinidad

interna entre todos sus fenómenos. En los grados superiores de su objetividad en los que todo el fenómeno es más claro, esto es, en el reino vegetal y animal, esa afinidad se manifiesta a través de la radical analogía de todas las formas, el tipo fundamental que se vuelve a encontrar en todos los fenómenos: este se ha convertido así en el principio rector del excelente sistema zoológico realizado por los franceses en este siglo, y se demuestra de la forma más completa en la anatomía comparada como *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique*[18]. Descubrirlo ha sido también una ocupación central o, al menos, el más encomiable intento
| de los filósofos naturales de la escuela de Schelling, que incluso 171
poseen ahí algún mérito; si bien en muchos casos su búsqueda de analogías en la naturaleza degenera en mero alarde de ingenio. Mas con razón han demostrado aquella afinidad general y parecido de familia también en las ideas de la naturaleza inorgánica, por ejemplo, entre la electricidad y el magnetismo, cuya identidad fue constatada después, entre atracción química y gravedad, etc. Especial hincapié han hecho en que la *polaridad*, es decir, la disgregación de una fuerza en dos actividades cualitativamente distintas, contrarias y que aspiran a reunirse —fenómeno este que la mayoría de las veces se manifiesta también en el espacio por una separación en direcciones opuestas—, es un tipo fundamental de casi todos los fenómenos de la naturaleza, desde el imán y el cristal hasta el hombre. Sin embargo, en China ese conocimiento es común desde los tiempos más antiguos, y se encuentra en la doctrina de la oposición del *Yin* y el *Yang*[19].—Precisamente porque todas las cosas del mundo son la objetividad de una y la misma voluntad y, por consiguiente, son idénticas en su esencia interna, no solo ha de existir aquella innegable analogía entre ellas y en cada una de las más imperfectas ha de mostrarse ya la huella, la indicación y el esbozo de otra más perfecta próxima a ella; sino que también, dado que todas aquellas formas pertenecen únicamente al mundo como *representación*, se puede incluso admitir que ya en las formas más

18. [La unidad de plan, la uniformidad del elemento anatómico.]

19. Polos energéticos pasivo y activo, respectivamente. El *Yang* denota actividad, movimiento, luz, y se relaciona con el Sol, el día, el color rojo, la voz fuerte, la vigilia, la vida, el fuego, el ruido, el verano, lo masculino, etc. El *Yin* denota profundidad, tranquilidad, oscuridad, relacionándose con la Luna, la noche, el agua, el lado femenino, el color negro o azul, la voz suave, los movimientos tranquilos, la tierra, el sueño, la muerte, el otoño, etc. [*N. de la T.*]

generales de la representación, en ese verdadero andamiaje del mundo fenoménico, es decir, en el espacio y el tiempo, se puede descubrir y demostrar el tipo fundamental, la indicación, el esbozo de todo lo que llena las formas. Un oscuro conocimiento de ello parece haber sido el que dio origen a la Cábala y a toda la filosofía matemática de los pitagóricos, como también la de los chinos en el *I Ching:* y también en aquella escuela de Schelling, dentro de sus variados intentos de sacar a la luz la analogía entre todos los fenómenos de la naturaleza, encontramos también algunos intentos, bien que desafortunados, de deducir leyes naturales a partir de las meras leyes del espacio y el tiempo. Sin embargo, no se puede saber hasta qué punto una mente genial llegará alguna vez a hacer realidad ambos intentos.

No hemos de perder de vista la diferencia entre fenómeno y
172 cosa en sí, de modo que la | identidad de la voluntad objetivada en todas las ideas (porque tiene determinados grados de objetividad) nunca puede tergiversarse en una identidad de las ideas particulares en las que se manifiesta; de ahí que, por ejemplo, no se pueda reducir la atracción química o eléctrica a la atracción gravitatoria, aun cuando se conozca su analogía y se puedan considerar las primeras como una especie de potencias superiores de la última; pero tampoco podemos, fundándonos en la analogía interna de la organización de todos los animales, mezclar e identificar las especies interpretando las más perfectas como variantes de las más imperfectas; por último, aunque tampoco las funciones fisiológicas pueden nunca reducirse a procesos químicos o físicos, se puede suponer con una alta probabilidad lo siguiente, con vistas a la justificación de ese proceder dentro de ciertos límites.

Cuando varios de los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, entran en conflicto al pretender cada uno de ellos apoderarse de la materia existente al hilo de la causalidad, de esa lucha surge una idea superior que se impone a las más imperfectas existentes hasta el momento, aunque de tal modo que permite que subsista la esencia de las mismas en forma subordinada, asumiendo en sí misma un análogo de ella; este proceso sólo es comprensible a partir de la identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las ideas y de su aspiración a una objetivación cada vez mayor. Así vemos, por ejemplo, que en la solidificación de los huesos hay un innegable análogo de la cristalización que originariamente imperaba en la cal, si bien la osificación nunca se puede reducir a cristalización. Más débil se muestra esta analogía en la solidificación de la

carne. Así también la mezcla de jugos en el cuerpo animal y la secreción constituyen un análogo de la mezcla y la precipitación químicas, e incluso esas leyes continúan actuando ahí aunque de forma subordinada, sumamente modificadas y dominadas por una idea superior; por eso las meras fuerzas químicas nunca producirán tales jugos fuera del organismo, sino que

Encheiresin naturae lo llama la química,
Se burla de sí misma y no sabe cómo[20].

| La idea más perfecta nacida de esa victoria sobre varias ideas 173
u objetivaciones de la voluntad inferiores adquiere un carácter completamente nuevo precisamente al asumir en sí misma un análogo altamente potenciado de cada una de las que han sido vencidas: la voluntad se objetiva de una manera más clara: primero por *generatio aequivoca,* y luego por asimilación del germen existente, nacen el jugo orgánico, la planta, el animal y el hombre. Así pues, de la lucha entre los fenómenos inferiores surgen los superiores, que los devoran a todos pero también realizan la aspiración de todos ellos en un grado superior. Por consiguiente, aquí rige ya la ley: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*[21].

Quisiera haber tenido la posibilidad de superar mediante la claridad de la exposición la oscuridad de estos pensamientos, que va aneja a la materia misma: pero bien veo que la propia reflexión del lector habrá de ser de gran utilidad cuando no se me entienda o se me entienda mal. — De acuerdo con la opinión presentada, se podrán demostrar en el organismo las huellas de la forma de acción

20. Goethe, *Fausto* I, 1940. *Encheiresis naturae*: manipulación de la naturaleza. El término ἐγχείρησις (manipulación, maniobra, método) tenía en la medicina griega el sentido general de «tratamiento». Libavius lo empleó en 1595 en su *Alchemia*, como título de la parte dedicada a la doctrina de la manipulación. Hasta 1750, aproximadamente, se mantuvo como una expresión técnica de la química. En las *Institutiones Chemiae* (1763), J. R. Spielmann utiliza la expresión *encheiresis naturae* para referirse al proceder de la naturaleza consistente en recomponer mediante afinidad materiales descompuestos, aunque permanece inexplicable la unidad de las partes en un todo. Goethe, que oyó a Spielmann en Estrasburgo, se burla con esta expresión de la ciencia natural, que a pesar de ese nombre no puede decir nada acerca de la verdadera esencia de los procesos: «Quien quiere conocer y describir lo viviente / Intenta primero echar fuera el espíritu. / Entonces tiene las partes en sus manos / Pero, por desgracia, le falta el nexo del espíritu. / *Encheiresin naturae* lo llama la química / Se burla de sí misma y no sabe cómo». [*N. de la T.*]

21. [«La serpiente no se convierte en dragón si no devora a la serpiente». Bacon, *Essays*, «Sermones fideles», 40, «De fortuna».]

química y física, pero nunca se podrán explicar por ellas; porque en modo alguno se trata de un fenómeno provocado por la acción conjunta de tales fuerzas, es decir, casual, sino de una idea superior que ha sometido a las inferiores por medio de una *asimilación victoriosa*; porque la voluntad *única* que se objetiva en todas las ideas aspirando a la máxima objetivación posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso. No hay victoria sin lucha: en la medida en que la idea u objetivación superior de la voluntad solo puede surgir sometiendo a las inferiores, sufre la resistencia de estas que, aunque reducidas a la sumisión, siguen aspirando a conseguir la manifestación independiente y completa de su esencia. El imán que ha levantado un hierro sostiene una lucha continuada con la gravedad que, en cuanto objetivación ínfima de la voluntad, posee un derecho más originario sobre la materia de aquel hierro; en esa lucha perpetua el imán incluso se refuerza al estimularle la resistencia a un mayor esfuerzo. Del
174 mismo modo, todo fenómeno de la voluntad, también el | que se presenta en el organismo humano, sostiene una lucha duradera contra las muchas fuerzas físicas y químicas que, en cuanto ideas inferiores, poseen un derecho anterior sobre aquella materia. Por eso cae el brazo que durante un tiempo se ha sostenido en alto dominando la gravedad: por eso se interrumpe con tanta frecuencia la confortable sensación de salud, que expresa la victoria de la idea del organismo consciente de sí mismo sobre las leyes físicas y químicas que originariamente dominan los jugos del cuerpo; y de hecho está siempre acompañada por una cierta incomodidad de mayor o menor grado, que nace de la oposición de aquellas fuerzas y en virtud de la cual ya la parte vegetativa de nuestra vida se encuentra permanentemente ligada a un ligero sufrimiento. De ahí también que la digestión deprima todas las funciones animales, ya que requiere toda la fuerza vital para superar las fuerzas naturales químicas a través de la asimilación. Y de ahí procede también, en general, el peso de la vida física, la necesidad del sueño y en último término de la muerte, cuando al final, favorecidas por las circunstancias, aquellas fuerzas naturales subyugadas vuelven a arrebatarle al organismo, fatigado él mismo por la constante victoria, la materia que se les había sustraído y consiguen presentar su esencia sin impedimentos. Por esa razón se puede decir también que cada organismo no representa la idea de la que es reflejo más que tras deducir la parte de su fuerza que es empleada en someter las ideas inferiores que le disputan la materia. Esa parece haber sido la idea

de Jakob Böhme cuando en algún lugar afirma que todos los cuerpos de los hombres y los animales, y hasta todas las plantas, están en realidad medio muertos. Según que el organismo consiga superar en mayor o menor grado aquellas fuerzas naturales que expresan los grados inferiores de objetividad de la voluntad, se convertirá en una expresión más o menos perfecta de su idea, es decir, estará más o menos próximo al *ideal* al que corresponde la belleza en su especie.

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. Continuamente la | 175
materia persistente tiene que cambiar de forma cuando, al hilo de la causalidad, fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, ávidos de manifestarse, se arrebatan unos a otros la materia, porque cada uno quiere revelar su idea. A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en ella: εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς[22] (*nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles.* Aristóteles, *Metaph.* B., 5): pero esa lucha no es sino la revelación de la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, como veremos en el libro cuarto, ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus*[23]. Pero también podemos reconocer la misma lucha y dominación en los grados inferiores de objetividad de la voluntad. Muchos insectos (en particular los icneumóni-

22. [«Pues si no estuviera la lucha en las cosas, todo sería uno, como dice Empédocles». *Metafísica* B, 4, 1000b 1.]
23. [«El hombre es un lobo para el hombre». Plauto, *Asinaria*, II, 495.]

dos) depositan sus huevos sobre la piel o incluso en el cuerpo de las larvas de otros insectos, cuya lenta destrucción es la primera obra de la cría que sale del huevo. La hidra joven, que crece de la vieja como una rama y luego se separa de ella, lucha ya con esta por la presa que se le presenta cuando todavía esta sujeta a ella, de forma que una se la arranca a la otra de la boca (Trembley, *Polypod.* II, p. 110, y III, p. 165). Pero el ejemplo más llamativo de esta clase lo ofrece la hormiga bulldog (*bulldog-ant*) en Australia: cuando se la corta en dos, comienza una lucha entre la parte de la cabeza y la de
176 la cola: aquella ataca a esta con los dientes y esta se defiende | intrépidamente a picotazos: la lucha suele durar media hora, hasta que mueren o son arrastradas por otras hormigas. El proceso se produce siempre (de una carta de Howitt en el *W. Journal*, reproducida en el *Messenger* de Galignani de 17 de noviembre de 1855). En las orillas del Missouri se ve de cuando en cuando un enorme roble rodeado en el tronco y todas sus ramas por una gigantesca vid silvestre que lo ata hasta el punto de marchitarse por asfixia. Lo mismo se muestra en los grados más bajos, por ejemplo, cuando en virtud de la asimilación orgánica el agua y el carbono se transforman en savia vegetal o el pan en sangre, y lo mismo en todos los casos en los que se produce la secreción animal con la limitación de las fuerzas químicas a una forma de acción subordinada; luego también en la naturaleza inorgánica cuando, por ejemplo, los cristales al formarse se encuentran, cruzan y perturban entre sí, de manera que no pueden mostrar la forma cristalizada pura, siendo casi todas las drusas el reflejo de semejante conflicto de la voluntad en aquel grado tan bajo de su objetivación; o también cuando un imán impone el magnetismo al hierro para presentar aquí su idea; o cuando el galvanismo vence sobre las afinidades electivas, disuelve las combinaciones más sólidas y anula las leyes químicas hasta tal punto que el ácido de una sal descompuesta en el polo negativo tiene que dirigirse hacia el positivo sin combinarse con los alcalinos por los que pasa en el camino, o simplemente volver rojo el papel tornasol que encuentra. A gran escala se muestra en la relación entre el cuerpo central y el planeta: este, aunque en manifiesta dependencia, opone resistencia al igual que las fuerzas químicas en el organismo; de ahí procede la constante tensión entre la fuerza centrípeta y centrífuga, que mantiene el universo en movimiento y es ella misma una expresión de aquella lucha universal que es esencial al fenómeno de la voluntad y que ahora examinamos. Pues, dado que todo cuerpo ha de ser visto como fenómeno de una voluntad, pero la voluntad se presenta necesariamente como una

aspiración, el estado originario de todo cuerpo mundano aglomerado en una esfera no puede ser el reposo sino el movimiento, el esfuerzo hacia adelante en el espacio infinito, sin descanso ni fin. A
este no se opone ni la ley de | inercia ni la de causalidad: pues, dado 177
que según la primera la materia es en cuanto tal indiferente al reposo y el movimiento, tanto uno como otro puede ser su estado originario; por ello, tan injustificado es que cuando la encontramos en movimiento supongamos que a este le precedía un estado de reposo y preguntemos por la causa de la aparición del movimiento, como que, a la inversa, cuando la encontramos en reposo supongamos un movimiento previo y preguntemos por la causa de su supresión. Por eso no se puede buscar un primer impulso en la fuerza centrífuga sino que esta es en los planetas, según la hipótesis de Kant y Laplace, un residuo de la originaria rotación del cuerpo central, del que se han separado al contraerse este. Pero a este mismo le es esencial el movimiento: sigue rotando y al mismo tiempo vuela por el espacio infinito, o quizá gira alrededor de un cuerpo central mayor invisible para nosotros. Esta visión concuerda plenamente con la conjetura de los astrónomos acerca de un sol central, como también con el alejamiento que percibimos de todo nuestro sistema solar y quizás también de todo el cúmulo estelar al que pertenece nuestro sol; finalmente, se puede inferir de ahí un alejamiento de todas las estrellas fijas conjuntamente con el sol central, cosa que, sin embargo, pierde todo significado dentro del espacio infinito (ya que en un espacio absoluto el movimiento no se distingue del reposo) y precisamente así, como ya inmediatamente por la aspiración y el vuelo sin fin, se convierte en expresión de aquella nihilidad, de aquella falta de finalidad última que al término de este libro tendremos que atribuir al afán de la voluntad en todos sus fenómenos; y también por eso el espacio y el tiempo infinitos tenían que ser las formas más generales y esenciales de todo su fenómeno, que existe para expresar la totalidad de su esencia. — Finalmente, la lucha de todos los fenómenos de la voluntad entre sí que estamos examinando podemos reconocerla incluso ya en la simple materia tomada en cuanto tal, en la medida en que la esencia de su fenómeno ha sido acertadamente expresada por Kant como fuerza de repulsión y de atracción; de modo que ella misma tiene su existencia simplemente en la lucha de fuerzas opuestas. Si hacemos
abstracción de | toda la diversidad química de la materia o retroce- 178
demos con el pensamiento por toda la cadena de causas y efectos hasta donde no existe aún diferencia química, nos quedará la pura materia, el mundo aglomerado en una bola, cuya vida u objetiva-

ción de la voluntad la constituye únicamente aquella lucha entre fuerza de atracción y de repulsión: aquella, como gravedad que impulsa desde todos los lados hacia el centro y esta, como impenetrabilidad, rea rigidez o elasticidad, oponiéndole resistencia; ese constante impulso y resistencia puede ser considerado como la objetividad de la voluntad en el grado ínfimo y expresa ya ahí su carácter.

Vemos así que aquí, en los grados más bajos, la voluntad se presenta como un ciego afán, una agitación sombría y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata. Es la forma más simple y débil de su objetivación. Como ese ciego afán y aspiración inconsciente aparece aún en toda la naturaleza inorgánica, en todas las fuerzas originarias que la física y la química se ocupan de investigar y de llegar a conocer sus leyes; cada una de esas fuerzas se nos presenta en millones de fenómenos de la misma naturaleza y regularidad, que no manifiestan huella alguna de un carácter individual sino que simplemente se multiplican en virtud del tiempo y el espacio, es decir, del *principium individuationis*, como se multiplica una imagen en las facetas de un cristal.

Aunque objetivándose con mayor claridad a cada grado, también en el reino vegetal, donde el nexo de sus fenómenos no son ya las causas propiamente dichas sino los estímulos, la voluntad sigue actuando de forma totalmente inconsciente, como oscura fuerza motriz; y lo mismo ocurre en la parte vegetativa del fenómeno animal, en la generación y formación de cada animal y en la conservación de su economía interna, donde su fenómeno es determinado necesariamente por meros estímulos. Los grados ascendientes de objetividad de la voluntad conducen finalmente al punto en que el individuo que representa la idea no puede ya obtener su alimento a base de simples movimientos por estímulos; porque el estímulo hay que aguardarlo, pero aquí el alimento está especialmente determinado; y al haberse incrementado progresivamente la variedad de
179 los fenómenos, | el agolpamiento y la confusión se han hecho tan grandes que unos perturban a otros, y sería demasiado improbable la coincidencia de la que el individuo movido por meros estímulos ha de esperar su alimento. De ahí que este haya de ser buscado y seleccionado a partir del momento en que el animal se ha desgajado del huevo o del vientre materno en el que vegetaba inconsciente. De este modo se hace preciso aquí el movimiento por motivos y, en razón de él, el conocimiento, el cual aparece así como un recurso, μηχανή, que en ese grado de objetivación de la voluntad resulta necesario para la conservación del individuo y la propagación de la

especie. Aparece representado por el cerebro o por un ganglio de mayor tamaño, al igual que cualquier otra tendencia o determinación de la voluntad que se objetiva está representada por un órgano, es decir, aparece como tal a la representación[24]. Mas con ese recurso, esa μηχανή, aparece de golpe el *mundo como representación* con todas sus formas: objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo muestra entonces su segunda cara. Hasta el momento mera ***voluntad***, ahora es al mismo tiempo ***representación***, objeto del sujeto cognoscente. La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido una luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del amontonamiento y la complicada índole de sus fenómenos, precisamente los más perfectos. La seguridad y regularidad infalibles con que hasta ahora actuaba en la naturaleza orgánica y vegetativa se debía a que actuaba sola en su ser originario, como ciego afán o voluntad, sin la ayuda pero también sin la perturbación de un segundo mundo totalmente distinto, el mundo como representación, que no es más que el reflejo de su propio ser pero tiene una naturaleza completamente diferente y ahora interviene en la conexión de sus fenómenos. De este modo cesa su infalible seguridad. Los animales están ya expuestos a la
ilusión y el engaño. | Sin embargo, tienen solo representaciones 180
intuitivas, no conceptos ni reflexión, por lo que están ligados al presente y no pueden considerar el futuro. — Parece como si ese conocimiento irracional no hubiera sido en todos los casos suficiente para su fin y a veces hubiera precisado de una cierta ayuda. Pues se nos ofrece este curioso fenómeno: que la acción ciega de la voluntad y la iluminada por el conocimiento, manifestadas en dos tipos de fenómenos, se extienden una al terreno de la otra de una manera sumamente sorprendente. Por un lado encontramos que entre los actos de los animales guiados por el conocimiento intuitivo y sus motivos hay uno que carece de ellos y se efectúa con la necesidad de la voluntad ciega: se trata de los impulsos artesanos que, no estando dirigidos por motivo ni conocimiento alguno, aparentan realizar sus obras incluso por motivos abstractos o racionales. El otro caso opuesto a ese es aquel en que, a la inversa, la luz del conocimiento penetra en los talleres de la voluntad ciega e ilumina las funciones vegetativas del organismo humano: es la clarividencia

24. Véase al respecto el capítulo 22 del segundo volumen, así como, en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pp. 54 ss. y 70-79 de la primera edición, y pp. 46 ss. y 63-72 de la segunda [trad. cast., pp. 91 ss. y 109-121].

magnética. — Por último, cuando la voluntad ha llegado al grado máximo de su objetivación, ya no basta el conocimiento que ha brotado en los animales por medio del entendimiento, al que los sentidos suministran los datos, surgiendo de ahí una mera intuición ligada al presente: el ser del hombre, complicado, polivalente, dúctil, sumamente necesitado y expuesto a innumerables agresiones, para poder subsistir tenía que estar iluminado por un doble conocimiento; por así decirlo, había que añadir al conocimiento intuitivo una potencia superior suya, una reflexión: la razón como capacidad de los conceptos abstractos. Con esta se daba la reflexión, la visión que abarca el futuro y el pasado, y, como consecuencia de ellas, la deliberación, la preocupación, la capacidad de obrar premeditadamente con independencia del presente y, finalmente, una conciencia plenamente clara de las decisiones de la propia voluntad. Ya con el simple conocimiento intuitivo surgía la posibilidad de la ilusión y el engaño, con lo que se suprimía la previa infalibilidad del impulso inconsciente de la voluntad y por esa razón tenían que venir en su ayuda el instinto y el impulso artesano en cuanto manifestaciones
181 inconscientes de la voluntad | unidas a las guiadas por el conocimiento; y así, al surgir la razón, aquella seguridad e infalibilidad de las manifestaciones de la voluntad (que en el otro extremo, en la naturaleza orgánica, se manifiesta como estricta regularidad) se ha perdido casi en su totalidad: el instinto retrocede por completo, la reflexión, que ahora ha de suplirlo todo, genera (tal y como se expuso en el libro primero) vacilación e inseguridad: se hace posible el error, que en muchos casos obstaculiza la adecuada objetivación de la voluntad en hechos. Pues si bien la voluntad ha adquirido ya su determinada e inmutable orientación en el carácter conforme al cual aparece indefectiblemente el querer mismo con ocasión de los motivos, el error puede falsear la manifestación de aquel, cuando los motivos ilusorios confluyen con los reales y los anulan[25]: así, por ejemplo, cuando la superstición introduce motivos imaginarios que obligan a los hombres a actuar de una forma directamente opuesta al modo en que su voluntad se manifestaría en otro caso bajo las presentes circunstancias: Agamenón sacrifica a su hija; un avaro da limosna por puro egoísmo, esperando que se le restituya el ciento por uno, etc.

25. Por eso decían los escolásticos con razón: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* [La causa final no mueve según su ser real sino según su ser conocido.] Véase Suárez, *Disp. metaph.* disp. XXIII, secc. 7 y 8.

Así pues, el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, nace originariamente de la voluntad y pertenece a la esencia del grado superior de su objetivación en calidad de mera μηχανή, de medio para la conservación del individuo y la especie, como cualquier órgano del cuerpo. Destinado en su origen al servicio de la voluntad y la realización de sus fines, se mantiene totalmente sumiso a ella casi de forma constante en todos los animales y en casi todos los hombres. No obstante, en el libro tercero veremos cómo en algunos hombres particulares el conocimiento es capaz de sustraerse a esa servidumbre, arrojar su yugo y, libre de todos los fines del querer, subsistir por sí mismo como un claro espejo del mundo: de ahí nace el arte; por último, en el libro cuarto veremos que cuando esa clase de conocimiento se vuelve sobre la voluntad | puede sobrevenir la autoabnegación de la 182
misma, es decir, la resignación que constituye el fin último y hasta la esencia íntima de toda virtud y santidad, y supone la redención del mundo.

§ 28

Hemos examinado la gran multiplicidad y variedad de los fenómenos en que se objetiva la voluntad; también hemos visto su lucha ilimitada e irreconciliable unos contra otros. Sin embargo, de acuerdo con nuestra exposición anterior, la voluntad misma no está en cuanto cosa en sí incluida en aquella pluralidad y cambio. La diversidad de las ideas (platónicas) o grados de objetivación, la multitud de los individuos en los que cada una de estas se presenta, la lucha de las formas por la materia: todas esas cosas no le afectan a ella sino que son únicamente el modo y manera de su objetivación y solo por esta mantienen con la voluntad una relación mediata, en virtud de la cual pertenecen a la expresión de su esencia para la representación. Así como una linterna mágica muestra muchas y variadas imágenes pero es una sola la llama que presta a todas su visibilidad, en todos los múltiples fenómenos que llenan el mundo unos junto a otros o se desbancan entre sí en forma de acontecimientos es la *voluntad única* lo que se manifiesta, aquello cuya visibilidad u objetividad son todos esos fenómenos y que permanece inmóvil en medio de todo aquel cambio: solo ella es la cosa en sí: todo objeto es manifestación, fenómeno, hablando en lenguaje kantiano. — Si bien en el hombre en cuanto idea (platónica) la voluntad alcanza su objetivación más clara y perfecta, aquella sola

no podía expresar su esencia. Para manifestarse en su significación adecuada la idea del hombre no podía presentarse sola y desgajada, sino que tenía que estar acompañada de toda la serie descendente a lo largo de todas las formas animales y del reino vegetal, hasta llegar a lo inorgánico: solamente la totalidad de las mismas completa la plena objetivación de la voluntad; están tan supuestas en la idea del hombre como las hojas, las ramas, el tronco y la raíz en las flores del árbol: forman una pirámide cuya cúspide es el hombre. También
183 podemos decir, si | gustamos de las comparaciones: su fenómeno acompaña al del hombre de forma tan necesaria como la plena luz está acompañada en las graduales gradaciones de todas las penumbras a través de las cuales se pierde en la oscuridad: o también podemos denominarlas la resonancia del hombre y decir: el animal y la planta son la quinta y la tercera descendentes del hombre, el reino inorgánico es la octava inferior. La plena verdad de este último ejemplo no se nos hará clara hasta que en el libro siguiente intentemos investigar la profunda significación de la música ; ahí se nos mostrará cómo la melodía, que avanza en conexión a través de tonos ágiles, puede ser considerada en cierto sentido como la representación de la vida y la aspiración del hombre, que reciben su coherencia de la reflexión; por el contrario, las inconexas voces de relleno[26] y el lento bajo, de los que nace la armonía necesaria para la perfección de la música, reflejan la restante naturaleza animal y carente de conocimiento. Pero de esto hablaremos en su lugar, donde no sonará ya tan paradójico. — Aquella *necesidad interna* de la gradación de los fenómenos de la voluntad, necesidad que es inseparable de su adecuada objetividad, la vemos expresada también en el conjunto de los fenómenos por medio de una *necesidad externa*; en virtud de ella, el hombre necesita a los animales para mantenerse, estos a su vez se necesitan gradualmente unos a otros y a las plantas, las cuales a su vez necesitan la tierra, el agua, los elementos químicos y sus mezclas, el planeta, el Sol, la rotación y traslación en torno a este, la oblicuidad de la eclíptica, etc. — En el fondo, todo esto se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento.

Solo el conocimiento de la unidad de la voluntad como cosa en sí en la infinita diversidad y multiplicidad de los fenómenos proporciona la verdadera explicación sobre aquella asombrosa e innegable

26. *Ripienstimmen*: del italiano *ripieno*: voces de relleno, o de acompañamiento, o armónicas, en oposición a la voz que canta la melodía. [*N. de la T.*]

analogía de todas las producciones de la naturaleza, sobre aquel parecido de familia que permite considerarlas todas como variaciones sobre el mismo tema no dado; de forma análoga, al conocer claramente y en profundidad aquella | armonía, aquella esencial 184
conexión de todas las partes del mundo y aquella necesidad de su gradación que acabamos de examinar, se nos abre una comprensión verdadera y suficiente de la esencia interna y el significado que tiene la innegable *finalidad* de todas las producciones orgánicas de la naturaleza, finalidad que incluso suponemos *a priori* al examinarlas y enjuiciarlas.

Esa *finalidad* es de dos clases: por una parte, *interna*, es decir, una concordancia de todas las partes de un organismo individual, ordenada de tal modo que la conservación del mismo y de la especie nace de ella, por lo que se presenta como el fin de aquella ordenación. Por otra parte, la finalidad es *externa*, a saber: una relación de la naturaleza inorgánica con la orgánica en general, o bien de las partes individuales de la naturaleza orgánica entre sí, que hace posible la conservación de toda la naturaleza orgánica o de especies animales concretas, razón por la cual se presenta a nuestro juicio como medio para ese fin.

La *finalidad interna* aparece dentro del conjunto de nuestra consideración del siguiente modo: si, conforme a lo anterior, la diversidad de las formas naturales y la pluralidad de los individuos no pertenecen a la voluntad sino solamente a su objetividad y a la forma de esta, se sigue necesariamente que ella es indivisible y está presente por completo en cada fenómeno, si bien los grados de su objetivación, las ideas (platónicas), son muy diferentes. Para captarlo mejor, podemos considerar esas diferentes ideas como actos de voluntad particulares y simples en sí mismos, en los que se expresa su ser en mayor o menor medida: pero los individuos son a su vez fenómenos de las ideas, o sea, de aquellos actos, en el tiempo, el espacio y la pluralidad. — En los grados más bajos de objetividad, un acto tal (o una idea) mantiene su unidad también en el fenómeno, mientras que en los grados superiores para manifestarse necesita toda una serie de estados y desarrollos en el tiempo que, tomados en su conjunto, completan la expresión de su esencia. Así, por ejemplo, la idea que se revela en cualquier fuerza natural universal posee siempre una exteriorización simple, aunque se presente de forma diferente en función de las circunstancias externas: en otro
caso, no podría | demostrarse su identidad, cosa que precisamente 185
se hace aislando la diversidad nacida meramente de circunstancias externas. Igualmente, el cristal no tiene más que *una* manifestación

de vida, su cristalización, que tiene después su expresión suficiente y exhaustiva en la forma solidificada, el cadáver de aquella vida momentánea. Pero ya la planta expresa la idea de la que es fenómeno, no de una vez por todas y con una simple exteriorización sino en una sucesión de desarrollos de sus órganos en el tiempo. El animal no solo desarrolla su organismo del mismo modo, en una sucesión de formas con frecuencia muy distintas (metamorfosis), sino que esa misma forma, aunque ya objetividad de la voluntad en ese grado, no basta para una completa presentación de su idea; antes bien, esta no se completa más que con las acciones del animal, en las que se expresa su carácter empírico que es el mismo en toda la especie y constituye la revelación completa de la idea bajo el supuesto de ese determinado organismo como condición fundamental. En el caso del hombre el carácter empírico es ya peculiar en cada individuo (llegando, como veremos en el libro cuarto, hasta la total eliminación del carácter de la especie a través de la autosupresión de todo querer). Lo que en virtud del necesario despliegue en el tiempo y la consiguiente descomposición en acciones individuales se conoce como carácter empírico, es, abstracción hecha de esa forma temporal del fenómeno, el *carácter inteligible*, según expresión de Kant, quien de forma espléndida hizo patente su mérito inmortal al demostrar esa diferencia y explicar la relación entre libertad y necesidad, es decir, entre la voluntad como cosa en sí y su fenómeno en el tiempo[27]. Así pues, el carácter inteligible coincide con la idea o, más propiamente, con el acto de voluntad originario
186 que se revela en ella: | en esa medida, no solo el carácter inteligible de cada hombre, sino también el de cada especie animal e incluso vegetal y hasta el de cada fuerza originaria de la naturaleza inorgánica, ha de verse como fenómeno de un carácter inteligible, es decir, de un acto de voluntad indivisible y extratemporal. De paso quiero llamar aquí la atención sobre la inocencia con que cada planta expresa y plantea abiertamente todo su carácter a través de su mera forma, revelando todo su ser y su querer, razón por la que son tan interesantes las fisonomías de las plantas; sin embargo, el animal ha de ser observado en sus hechos y actividades para ser conocido en su idea, y el hombre, totalmente investigado y proba-

27. Cf. *Crítica de la razón pura,* «Solución de las ideas cosmológicas de la totalidad de la deducción de los acontecimientos del mundo», pp. 560-586 de la quinta edición y pp. 532 ss. de la primera edición, y *Crítica de la razón práctica*, cuarta edición, pp. 169-179, ed. de Rosenkranz, pp. 224 ss. Cf. mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 43.

do, ya que a él la razón le hace capaz de disimular en un alto grado. El animal es tanto más ingenuo que el hombre cuanto la planta que el animal. En el animal vemos la voluntad de vivir, por así decirlo, más desnuda que en el hombre, en el que está revestida de tanto conocimiento y tan cubierta por la capacidad de disimulo, que su verdadero ser no sale a la luz más que de forma casi accidental y esporádica. Totalmente desnuda, pero también mucho más débil, se muestra en la planta, como un simple afán de existencia sin objetivo ni fin. Pues esta revela todo su ser a primera vista y con una perfecta inocencia, a la que no perjudica el hecho de exhibir en su cima los genitales, que en todos los animales han recibido el lugar más oculto. Esa inocencia de la planta se debe a su falta de conocimiento: la culpa no radica en el querer, sino en el querer acompañado de conocimiento. Cada planta habla ante todo de su lugar de origen, el clima de este y la naturaleza del suelo del que ha brotado. De ahí que hasta el menos ejercitado sepa si una planta exótica pertenece a la zona tropical o a la templada, y si crece en el agua, el pantano, la montaña o el llano. Además, cada planta expresa también la especial voluntad de su especie y dice algo que no se puede expresar en otro lenguaje. — Pero procedamos ahora a aplicar lo dicho a la consideración teleológica de los organismos, por lo que se refiere a su finalidad interna. Si en la naturaleza inorgánica la idea, que siempre ha de ser considerada como un único acto de la voluntad, se revela también en una manifestación
única y | siempre igual, pudiéndose así afirmar que aquí el carácter 187
empírico participa inmediatamente de la unidad del inteligible y prácticamente coincide con él, por lo que aquí no se puede mostrar una finalidad interna; y si, por el contrario, todos los organismos representan su idea por medio de una sucesión temporal de desarrollos que está condicionada por una multiplicidad de diferentes partes yuxtapuestas, así que la suma de las manifestaciones de su carácter empírico no es expresión del inteligible más que tomadas todas ellas juntas; entonces, esa necesaria yuxtaposición de las partes y sucesión del desarrollo no suprime la unidad de la idea que se manifiesta, del acto de voluntad exteriorizado: antes bien, esa unidad encuentra entonces su expresión en la relación y encadenamiento necesarios de esas partes según la ley de la causalidad. Puesto que es la voluntad única e indivisible —y justo por ello totalmente coherente consigo misma— la que se revela en toda la idea como en un acto, su fenómeno, aunque disperso en una diversidad de partes y estados, tiene que mostrar a su vez aquella **unidad a través de un acuerdo general de los mismos: esto se**

produce por una relación y dependencia necesaria de todas las partes entre sí por la que la unidad de la idea se restablece también en el fenómeno. Conforme a ello, conocemos aquella diversidad de partes y funciones del organismo como medios y fines unas de otras, y el organismo mismo como el fin último de todas. En consecuencia, ni la dispersión de la idea simple en sí misma en la pluralidad de partes y estados, por un lado, ni el restablecimiento de su unidad mediante la necesaria vinculación de aquellas partes y funciones al ser causa y efecto, o sea, medio y fin unas de otras, por otro, son propios ni esenciales de la voluntad que se manifiesta en cuanto tal, de la cosa en sí, sino solamente de su fenómeno en el tiempo, el espacio y la causalidad (simples formas del principio de razón, de la forma del fenómeno). Pertenecen al mundo como representación, no al mundo como voluntad: pertenecen a modo y manera en que la voluntad deviene objeto, es decir, representación, en ese grado de su objetividad. Quien haya penetrado en el sentido
188 de esta | explicación, quizás algo complicada, comprenderá ahora bien la doctrina de Kant según la cual tanto la finalidad de lo orgánico como la legalidad de lo inorgánico han sido introducidas en la naturaleza únicamente por nuestro entendimiento, por lo que ambas convienen solo al fenómeno y no a la cosa en sí. El mencionado asombro acerca de la indefectible constancia de la legalidad de la naturaleza inorgánica es en esencia el mismo que se refiere a la finalidad de la naturaleza orgánica: pues lo único que nos sorprende en ambos casos es la visión de la unidad originaria de la idea que en el fenómeno ha tenido que asumir la forma de la pluralidad y la diversidad[28].

Por lo que se refiere a la segunda clase de finalidad antes distinguida, la *externa*, que no se muestra en la economía interna de los organismos sino en el apoyo y la ayuda que reciben de fuera, tanto de la naturaleza inorgánica como unos de otros, dicha finalidad encuentra su explicación general en lo que acabamos de exponer; pues todo el mundo con todos sus fenómenos es la objetividad de la voluntad una e indivisible, la idea que es a las demás ideas lo que la armonía a las voces individuales; por eso aquella unidad de la voluntad se ha de mostrar también en la consonancia de todos sus fenómenos entre sí. Pero podemos hacer mucho más clara esa visión si abordamos más de cerca los fenómenos de aquella finalidad y concordancia externas de las diversas

28. Cf. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, al final de la rúbrica «Anatomía comparada».

partes de la naturaleza, examen este que al mismo tiempo arrojará luz sobre lo anterior. La mejor manera de conseguirlo será examinando la siguiente analogía.

El carácter de cada hombre particular, en la medida en que es individual y no se halla totalmente comprendido en el de la especie, puede ser considerado como una idea especial correspondiente a un acto peculiar de objetivación de la voluntad. Ese acto mismo sería entonces su carácter inteligible, mientras que el empírico | sería el 189
fenómeno de aquel. El carácter empírico está totalmente determinado por el inteligible, que es la voluntad carente de razón, es decir, no sometida en cuanto cosa en sí al principio de razón (la forma del fenómeno). El carácter empírico tiene que proporcionar el reflejo del inteligible en un curso vital y no puede resultar distinto de lo que exige la esencia de este. Mas esa determinación se extiende solamente a lo esencial, no a lo accesorio del curso vital que según eso se manifiesta. A esa parte accesoria pertenece también la determinación próxima de los acontecimientos y acciones, que son la materia en la que se muestra el carácter empírico. Estos son determinados por circunstancias externas que ofrecen los motivos a los que reacciona el carácter según su naturaleza; y, dado que estos pueden ser muy diferentes, la forma exterior del fenómeno del carácter empírico, es decir, la determinada configuración fáctica o histórica del curso vital, tendrá que ajustarse al influjo de aquellos. Esa configuración podrá resultar muy diferente, si bien lo esencial de ese fenómeno, su contenido, sigue siendo el mismo: así, por ejemplo, es accesorio jugarse nueces o coronas: pero hacer trampas en el juego o proceder honradamente, eso es lo esencial: esto viene determinado por el carácter inteligible, aquello por la influencia externa. Así como el mismo tema puede presentarse en un centenar de variaciones, el mismo carácter puede aparecer en un centenar de cursos vitales muy diferentes. Pero por muy distinto que pueda ser el influjo externo, el carácter empírico que se expresa en el curso vital, al margen de cómo resulte, tiene que objetivar con exactitud el inteligible adecuando su objetivación al tejido de circunstancias externas que encuentre. — Hemos de admitir algo análogo a aquel influjo de las circunstancias externas sobre el curso vital determinado en lo esencial por el carácter, si es que queremos imaginarnos cómo la voluntad en el acto originario de su objetivación determina las distintas ideas en las que se objetiva, es decir, las diferentes formas de seres naturales de todas clases en las que distribuye su objetivación y que, por eso mismo, tienen que poseer necesariamente una relación recíproca en el fenómeno. Hemos de admitir

que entre todos aquellos fenómenos de la voluntad *única* se produjo
190 una mutua y general | adaptación y acomodación en la que, sin embargo, y como pronto veremos más claramente, hay que omitir toda determinación temporal, ya que la idea está fuera del tiempo. En consecuencia, cada fenómeno tuvo que adaptarse al entorno en el que surgió, y este a su vez a aquel, aunque el fenómeno ocupe un lugar muy posterior en el tiempo; y por todas partes vemos ese *consensus naturae*. Por eso cada planta está adaptada a su suelo y su cielo, cada animal a su elemento y a la presa que ha de convertirse en su alimento, estando también protegido en cierta medida contra su perseguidor natural; el ojo está adaptado a la luz y a su refrangibilidad, el pulmón y la sangre, al aire, la vejiga natatoria, al agua, el ojo de la foca, al cambio de su medio, las celdas acuáticas del estómago del camello, a la aridez del desierto africano, la vela del nautilo[29], al viento que ha de empujar su barquilla, y así hasta llegar a las finalidades externas más especializadas y sorprendentes[30]. Pero aquí hay que hacer abstracción de todas las relaciones temporales, ya que estas solo pueden afectar al fenómeno de la idea y no a ella misma. Por consiguiente, aquella forma de explicación se puede aplicar también hacia atrás y no solamente suponer que cada especie se acomodó a las circunstancias que encontró, sino que esas circunstancias precedentes en el tiempo tuvieron también en cuenta a los seres que un día habían de llegar. Pues es una y la misma voluntad la que se objetiva en todo el mundo: no conoce el tiempo, ya que esa forma del principio de razón no le pertenece a ella ni a su objetividad originaria, las ideas, sino solo al modo y manera en que estas son conocidas por los individuos efímeros, es decir, por el fenómeno de las ideas. Por eso en nuestro presente examen del modo en que la objetivación de la voluntad se reparte en las ideas, la secuencia temporal carece totalmente de significado; y las ideas cuyos *fenómenos* surgieron antes en el tiempo conforme a la ley de
191 la causalidad a la que están sometidos como tales no tienen | privilegio alguno frente a aquellas cuyo fenómeno surgió después y que, antes bien, son las más perfectas objetivaciones de la voluntad a las que las anteriores tienen que adaptarse tanto como ellas a estas. Así pues, el curso de los planetas, la desviación de la eclíptica,

29. Nautilo (*Argonauta argo*). Molusco cefalópodo de cuerpo comprimido, con ocho tentáculos. La hembra tiene una concha blanca en espiral y dos tentáculos ensanchados en los extremos, y cuando nada a flor de agua parece una barquilla con sus remos. [*N. de la T.*]

30. Cf. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, rúbrica «Anatomía comparada».

la rotación de la Tierra, la distribución de la tierra firme y el mar, la atmósfera, la luz, el calor y todos los fenómenos análogos, que son en la naturaleza lo que el bajo fundamental en la armonía, se acomodaron llenos de presentimientos a las futuras especies de seres vivientes de los que habían de ser soporte y sustento. Igualmente se acomodó el suelo a la alimentación de las plantas, estas a la de los animales, estos a la de otros animales y, a la inversa, todos estos a aquel. Todas las partes de la naturaleza se apoyan porque *una* es la voluntad que se manifiesta en todas ellas; pero la sucesión temporal es totalmente ajena a su originaria y única *adecuada objetividad* (esta expresión la explica el libro siguiente): las ideas. Todavía ahora, y dado que las especies solo tienen que mantenerse y no que surgir, vemos aquí y allá, extendida al futuro y como haciendo abstracción de la sucesión temporal, una tal previsión de la naturaleza, una acomodación de lo que existe a lo que ha de venir. Así el ave construye el nido para las crías que aún no conoce, el castor levanta una construcción cuya finalidad ignora, la hormiga, el hámster y la abeja acumulan provisiones para un invierno del que nada saben, la araña y la hormiga león, como con una astucia reflexiva, construyen trampas para las futuras rapiñas que no conocen, y los insectos depositan sus huevos allá donde las futuras larvas encontrarán alimento. Cuando en la época de floración la flor hembra de la *Vallisneria dioica* despliega las circunvalaciones de su tallo, que hasta entonces la habían mantenido en el fondo del agua, elevándose así hasta la superficie, justamente entonces la flor macho que crecía en el fondo del agua en un tallo corto se arranca de él y, sacrificando su vida, llega hasta la superficie donde busca la flor hembra flotando a su alrededor; luego esta, tras producirse la
fecundación, contrayendo su espiral se retira otra vez al fondo, | 192
donde se forma el fruto[31]. También aquí tengo que recordar de nuevo la larva del ciervo volante macho, que para su metamorfosis hace un agujero en la madera el doble de grande que la hembra, a fin de tener espacio para sus futuros cuernos. Así pues, el instinto de los animales nos ofrece la mejor ilustración de la restante teleología de la naturaleza. Pues, así como el instinto es una acción análoga a la que se produce según el concepto de un fin pero carente de él, también toda producción natural se asemeja a la realizada según el concepto de un fin pero no lo tiene. Porque tanto en la teleología externa de la naturaleza como en la interna, lo que tenemos que

31. Chatin, «Sur la *Valisneria spiralis*», en *Comptes rendus de l'acad. d. sc.*, n.º 13, 1855.

pensar como medio y fin no es nunca más que el *fenómeno de la unidad de la voluntad única y acorde consigo misma*, disgregado en el espacio y el tiempo para nuestra forma de conocimiento.

No obstante, la mutua adaptación y acomodación de los fenómenos que nace de esa unidad no puede borrar el conflicto interno esencial a la voluntad que antes se ha expuesto y que se manifiesta en la lucha universal de la naturaleza. Aquella armonía llega solo hasta el punto de hacer posible la *permanencia* del mundo y sus seres, que ya hace tiempo habrían sucumbido sin ella. Por eso se extiende únicamente a la existencia de la especie y las condiciones de vida generales, pero no a la de los individuos. Por consiguiente, si en virtud de aquella armonía y acomodación coexisten las *especies* en el mundo orgánico y las *fuerzas naturales universales* en el inorgánico, e incluso se apoyan mutuamente, por el contrario, el conflicto interno de la voluntad objetivada por todas aquellas ideas se muestra en el incesante exterminio de los *individuos* de aquellas especies y en la constante lucha entre los *fenómenos* de aquellas fuerzas naturales, tal y como antes se explicó. El escenario y el objeto de esa batalla es la materia, que todos se afanan por arrebatarse mutuamente, como también el espacio y el tiempo, cuya unión a través de la forma de la causalidad constituye propiamente la materia, según se expuso en el libro primero[32].

193 | § 29

Concluyo aquí la segunda parte principal de mi exposición con la esperanza de que —en la medida en que sea posible cuando se comunica por primera vez un pensamiento que nunca había existido y que, por lo tanto, no puede estar totalmente libre de las huellas de individualidad en que se engendró— habré logrado comunicar la clara certeza de que este mundo en el que vivimos y somos en su esencia es en todo *voluntad* y al mismo tiempo en todo *representación*; que esa representación supone ya en cuanto tal una forma, a saber, la de sujeto y objeto, por lo que es relativa; y si preguntamos qué queda tras suprimir esa forma y todas las subordinadas a ella, expresadas por el principio de razón, eso *toto genere* distinto de la representación no puede ser otra cosa que *voluntad*, la cual es así la verdadera *cosa en sí*. Cada cual se descubre a sí mismo como esa

32. Véanse sobre esto los capítulos **26 y 27** del segundo volumen.

voluntad en la que consiste la esencia interior del mundo, del mismo modo que se descubre como el sujeto cognoscente cuya representación es el mundo entero, el cual, en esa medida, solo existe por referencia a su conciencia que es su soporte necesario. Cada cual es, pues, en ese doble respecto, el mundo entero, el microcosmos, y encuentra esas dos caras del mundo por completo en sí mismo. Y lo que él conoce así como su propio ser, eso mismo agota también el ser del mundo entero, del macrocosmos: también este es, como él mismo, en todo voluntad y en todo representación, sin que quede otra cosa. Vemos que aquí coinciden la filosofía de Tales, que consideraba el macrocosmos, y la de Sócrates, que examinaba el microcosmos; pues el objeto de ambas se muestra idéntico. — Mas todo el conocimiento comunicado en los dos primeros libros ganará mayor compleción, y con ello también más claridad, en los dos que todavía siguen, en los que espero que también encuentren respuesta satisfactoria algunas preguntas que de forma más o menos clara se pueden haber planteado en la consideración llevada hasta aquí.

Entretanto, se puede debatir expresamente *una* de tales preguntas, dado que en realidad solamente puede plantearse en la medida | en que aún no se haya penetrado del todo en el sentido de 194
la exposición presentada hasta ahora y, en esa misma medida, puede servir para aclararla. Es la siguiente: toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objeto, un fin de su querer: ¿qué quiere entonces, o a qué aspira aquella voluntad que se nos ha presentado como el ser en sí del mundo? — Esta pregunta, igual que otras muchas, se basa en una confusión de la cosa en sí con el fenómeno. Solo a este, y no a aquella, se extiende el principio de razón, del que también la ley de motivación es una forma. Siempre se puede dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma ni de la idea en la que se objetiva adecuadamente. Así, de todo movimiento particular o, en general, de cualquier cambio en la naturaleza se puede buscar una causa, es decir, un estado que lo provocó necesariamente; pero nunca de la fuerza natural misma que se revela en aquel y en innumerables fenómenos iguales: y es por eso una insensatez, nacida de la falta de reflexión, preguntar por la causa de la gravedad, la electricidad, etc. Únicamente si acaso se hubiera demostrado que la gravedad y la electricidad no son fuerzas naturales verdaderamente originarias sino meras formas de manifestación de una fuerza natural más universal ya conocida, se podría preguntar por la causa de que esa fuerza natural suscitara aquí el fenómeno de la gravedad o la

electricidad. Todo eso se ha explicado antes en amplitud. Del mismo modo, cada acto de voluntad particular de un individuo cognoscente (que no es él mismo más que un fenómeno de la voluntad como cosa en sí) posee necesariamente un motivo sin el cual nunca se produciría: pero así como la causa material solo contiene la determinación de que en ese momento, en ese lugar y en esa materia se ha de producir una exteriorización de esta o aquella fuerza natural, también el motivo determina exclusivamente el acto de voluntad de un ser cognoscente en ese momento, en ese lugar y bajo esas circunstancias, como algo totalmente individual; pero en modo alguno determina que aquel ser quiera en general y de esa manera: esto es una manifestación de su carácter inteligible que, como la voluntad misma, la cosa en sí, carece de razón por hallarse fuera del ámbito del principio de razón. Por eso todo hombre tiene
195 constantemente fines y motivos conforme a los cuales | dirige su conducta, y es siempre capaz de dar cuenta de su acciones individuales: pero si se le preguntara por qué quiere en general, o por qué en general quiere existir, no tendría ninguna respuesta sino que, antes bien, la pregunta le parecería absurda: y precisamente en eso se expresaría la conciencia de que él mismo no es nada más que voluntad, cuyo querer en general se entiende por sí mismo y sólo en sus actos individuales, para cada momento, necesita una determinación próxima por motivos.

De hecho, la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita. Esto ya se mencionó antes, al referirnos a la fuerza centrífuga: también se revela en su mayor simplicidad en el grado más bajo de la objetividad de la voluntad, la gravedad, en la que se pone de manifiesto una aspiración permanente dentro de la manifiesta imposibilidad de un fin último. Pues, aun cuando toda la materia existente se unificara por su voluntad en un conglomerado, en su interior seguiría luchando la gravedad, que tiende hacia el punto medio, con la impenetrabilidad configurada en rigidez o elasticidad. De ahí que la aspiración de la materia solo pueda ser frenada, pero nunca cumplida o satisfecha. Y lo mismo ocurre con toda aspiración de cualquier fenómeno de la voluntad. Cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito. La planta eleva su fenómeno partiendo del germen, a través del tronco y la hoja, hasta llegar a la semilla y el fruto, que no es a su vez más que el comienzo de un nuevo germen, de un nuevo individuo que vuelve a recorrer el antiguo camino, y así durante un tiempo infinito. Ese es también en caso de la vida del animal: la procreación es su culminación y después de conseguirla

la vida del primer individuo decae con mayor o menor rapidez, mientras que otro nuevo asegura a la naturaleza la conservación de la especie y repite el mismo fenómeno. También la perpetua renovación de la materia de cada organismo puede verse como un simple fenómeno de ese constante afán y cambio; los fisiólogos dejan ahora de considerarla como una necesaria sustitución de la materia consumida en el movimiento, dado que el posible desgaste de la máquina no puede en absoluto equivaler a la continua afluencia a través de la nutrición: | eterno devenir, flujo perpetuo, perte- 196
necen a la revelación del ser de la voluntad. Lo mismo se muestra, por último, en los esfuerzos y deseos humanos, cuyo cumplimiento simula ser siempre el fin último del querer; pero en cuanto se han conseguido dejan de parecer lo mismo, por lo que se olvidan pronto, se vuelven caducos y en realidad siempre se dejan de lado como ilusiones esfumadas, aunque no de forma declarada; se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y que aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo —tránsito que se llama felicidad cuando su curso es rápido, y sufrimiento cuando es lento—, y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal *languor*[33]. — Conforme a todo ello, cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general: cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno: igual que cada fenómeno particular de la naturaleza está determinado por una causa suficiente a aparecer en ese lugar y momento, pero la fuerza que en él se manifiesta no tiene ninguna causa, porque es un nivel fenoménico de la cosa en sí, de la voluntad carente de razón. — El único autoconocimiento de la voluntad en conjunto es la representación en conjunto, la totalidad del mundo intuitivo. Él es su objetividad, su revelación, su espejo. Lo que declara en calidad de tal será el objeto de nuestra ulterior consideración[34].

33. [Languidez.]
34. Véase sobre esto el capítulo 28 del segundo volumen.

LIBRO TERCERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

SEGUNDA CONSIDERACIÓN:

LA REPRESENTACIÓN INDEPENDIENTEMENTE DEL PRINCIPIO DE RAZÓN:

LA IDEA PLATÓNICA: EL OBJETO DEL ARTE

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ

[«¿Qué es lo que siempre existe, lo que no tiene origen? ¿Y qué es lo que nace y perece pero realmente nunca es?»

Platón, *Timeo*, 27D]

| § 30 199

El mundo que en el libro primero describimos como mera *representación*, objeto para un sujeto, lo hemos examinado en el libro segundo desde su otro aspecto, descubriéndolo como *voluntad*, que resultó ser lo único que el mundo es fuera de la representación; después, y conforme a ese conocimiento, denominamos el mundo como representación, tanto en su totalidad como en sus partes, la *objetividad de la voluntad*, lo cual significa la voluntad convertida en objeto, es decir, en representación. Recordamos además que tal objetivación de la voluntad tiene grados múltiples pero determinados, en los cuales el ser de la voluntad entra en la representación, es decir, se presenta como objeto, con una claridad y perfección en progresivo ascenso. En esos grados reconocimos ya las ideas platónicas, ya que ellos son las especies determinadas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto inorgánicos como orgánicos, y también las fuerzas universales que se revelan de acuerdo con las leyes naturales. Así pues, estas ideas en conjunto se presentan en innumerables individuos y seres particulares, siendo a ellos lo que el original a la copia. La pluralidad de tales individuos es representable únicamente a través del tiempo y el espacio, ya que su nacer y perecer solo lo es a través de la causalidad; en todas esas formas conocemos las distintas formas del principio de razón, que constituye el principio último de toda finitud e individuación, y la forma general de la representación tal y como se produce en el conocimiento | del individuo como tal. 200
La idea, en cambio, no entra dentro de aquel principio: por eso no le convienen la pluralidad ni el cambio. Mientras que los individuos en los que se presenta son innumerables, a la vez que nacen y perecen incesantemente, ella permanece inmutable siendo una y la misma, y el principio de razón carece de significado para ella. Al ser esa la forma bajo la que se halla todo el conocimiento del sujeto en cuanto conoce como *individuo*, las ideas en cuanto tales quedarán siempre fuerza de su esfera cognoscitiva. Por eso, si las ideas han de ser objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente. La explicación más próxima y detallada al respecto es lo que nos va a ocupar en primer lugar.

§ 31

Lo primero es hacer esta importante observación: espero que en el libro anterior habré logrado suscitar la convicción de que lo que en la filosofía kantiana se llama *cosa en sí* y aparece como una doctrina tan importante, pero también oscura y paradójica —en especial por la forma en que Kant la introdujo: mediante una inferencia de lo fundamentado al fundamento, siendo considerada como una piedra de escándalo e incluso como la parte más débil de su filosofía—; esa cosa en sí, digo, cuando se llega a ella por el camino totalmente distinto que nosotros hemos recorrido, no resulta ser otra cosa más que la *voluntad* en la esfera amplia y determinada de ese concepto que hemos señalado. Espero además que, conforme a lo que se ha expuesto, no habrá reparo en reconocer que los grados determinados de objetivación de aquella voluntad que constituye el en sí del mundo, son lo que Platón denominó las *ideas eternas* o las formas inmutables (εἰδῆ) que, reconocidas como el dogma más importante, pero a la vez más oscuro y paradójico de su teoría, han sido objeto de reflexión, disputa, burla y respeto de tantas mentes de tan diversa orientación a lo largo de siglos.

201 | Si para nosotros la voluntad es la *cosa en sí* y la *idea* la objetivación inmediata de aquella voluntad en un grado determinado, encontramos que la cosa en sí kantiana y la idea de Platón, que para él es el único ὄντως ὄν[1], esas dos grandes oscuras paradojas de los dos máximos filósofos de Occidente, no son idénticas pero sí sumamente afines, distinguiéndose por una sola determinación. Con toda su consonancia y afinidad internas, ambas paradojas suenan muy diferentes debido a la extraordinaria diversidad individual de sus autores, razón por la cual ambas constituyen el mejor comentario una de otra, ya que se parecen a dos caminos muy distintos que conducen a *un* fin. — Poco hace falta para aclarar esto. En efecto, lo que dice *Kant* es en esencia lo siguiente: «Tiempo, espacio y causalidad no son determinaciones de la cosa en sí sino que pertenecen únicamente a su fenómeno, al no ser nada más que formas de nuestro conocimiento. Pero, dado que toda pluralidad y todo nacer y perecer solo son posibles en virtud del tiempo, el espacio y la causalidad, se sigue que también aquellos pertenecen en exclusiva al fenómeno y en modo alguno a la cosa en sí. Mas, puesto que nuestro conocimiento está condicionado por aquellas

1. [Lo que existe realmente.]

formas, toda la experiencia es solamente conocimiento del fenómeno y no de la cosa en sí: de ahí que sus leyes no tengan validez para ella. Lo dicho se extiende incluso a nuestro propio yo, al que solo conocemos como fenómeno y no en lo que pueda ser en sí mismo». Este es, en el importante respecto que hemos examinado, el sentido y contenido de la doctrina kantiana. — Pero Platón dice: «Las cosas de este mundo que nuestros sentidos perciben no tienen un verdadero ser: *siempre devienen, pero nunca son*: solo tienen un ser relativo, no existen en su conjunto más que en y a través de sus relaciones recíprocas: de ahí que a su ser se lo pueda denominar igualmente un no-ser. En consecuencia, tampoco son objeto de un verdadero conocimiento (ἐπιστήμη): pues solo de lo que es en y por sí mismo, y siempre de la misma manera, puede darse un conocimiento tal: ellas, en cambio, no son más que el objeto de una opinión ocasionada por la sensación (δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου[2]). Mientras estamos limitados a su percepción, nos asemejamos | a 202
hombres que estuvieran en una oscura caverna, atados tan firmemente que no pudieran siquiera volver la cabeza y, a la luz de un fuego que ardiera tras ellos, solo vieran en un muro al frente las sombras de las cosas reales que van pasando entre ellos y el fuego; y tampoco verían unos de otros, e incluso cada uno de sí mismo, nada más que las sombras sobre aquel muro. Su sabiduría consistiría en predecir la sucesión de aquellas formas aprendida por experiencia. En cambio, lo único que se puede denominar verdaderamente existente (ὄντως ὄν) porque *siempre es pero nunca llega a ser ni perece*, eso son los originales reales de aquellas sombras: son las ideas eternas, las formas originarias de todas las cosas. A ellas no les corresponde *ninguna pluralidad*: pues cada una es única en su esencia, ya que constituye el original del que son copias o sombras todas las cosas individuales y perecederas de la misma clase que se llaman igual que él. Tampoco les corresponde *ningún nacer y perecer*: pues son verdaderamente existentes y nunca llegan a ser ni sucumben como las sombras evanescentes. (En esas dos determinaciones negativas está contenido necesariamente el supuesto de que tiempo, espacio y causalidad no tienen para ellas significado ni validez, y que ellas no existen en estos.) De ahí que únicamente de ellas se dé un verdadero conocimiento, ya que el objeto de este solo puede ser aquello que existe siempre y en cualquier respecto (o sea, en sí); no aquello que es pero a la vez no es, según se mire». — Esta

2. [Opinión a través de una sensación irracional.]

es la doctrina de Platón. Es manifiesto, y no precisa ulterior demostración, que el sentido interno de ambas doctrinas es el mismo, que ambas interpretan el mundo visible como un fenómeno que en sí es nulo y que solo en virtud de lo que en él se expresa (en una, la cosa en sí, en el otra, la idea) tiene significado y realidad prestada; pero, según ambas doctrinas, todas las formas de aquel fenómeno, aun las más universales y esenciales, son en todo ajenas a eso que existe verdaderamente. Kant, para negar esas formas, las formuló inmediatamente en expresiones abstractas y excluyó directamente de la cosa en sí el tiempo, el espacio y la causalidad, en cuanto meras formas del fenómeno: Platón, en cambio, no llegó hasta una expresión suprema y excluyó de sus ideas aquellas formas solo de manera
203 mediata, | negando de las ideas lo que solo en virtud de aquellas formas es posible: la pluralidad de lo semejante, el nacer y el perecer. Pero para abundar más en ello quisiera ilustrar aquella curiosa e importante coincidencia por medio de un ejemplo. Ante nosotros se encuentra un animal lleno de vida. Platón dirá: «Este animal no tiene una existencia verdadera sino solo aparente, un continuo devenir, un ser relativo que puede llamarse igualmente no-ser que ser. Verdaderamente existente lo es solo la idea que se refleja en aquel animal, o el animal en sí mismo (ἀυτό τό θηρίον), que no depende de nada sino que existe en y por sí mismo (καθ' ἑαυτό, ἀεὶ ὡσαύτως[3]), que no ha llegado a ser, no tiene término, sino que siempre es del mismo modo (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον[4]). En la medida en que en ese animal conozcamos su idea, es indiferente y carente de significado que tengamos ahora ante nosotros ese animal o su antepasado de hace miles de años, como también que esté aquí o en un país remoto, que se presente en esta u otra forma, posición o acción, y, por último, que sea este o cualquier otro individuo de su especie: todo eso es irrelevante y pertenece únicamente al fenómeno: solo la idea del animal tiene verdadero ser y es objeto de conocimiento real». — Así hablaría Platón. Kant diría más o menos: «Este animal es un fenómeno en el tiempo, el espacio y la causalidad, los cuales son en su conjunto las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia que radican en nuestra facultad de conocer, y no determinaciones de la cosa en sí. Por eso este animal, tal y como lo percibimos en este tiempo determinado, en este lugar dado, como un individuo

3. [«Por sí mismo, siempre del mismo modo». Cf. *Fedón*, 78d.]
4. [«Que existe siempre, y nunca nace ni perece». Cf. *Timeo*, 27d.]

nacido e igualmente perecedero dentro de la conexión de la experiencia, es decir, de la cadena de causas y efectos, no es una cosa en sí sino un fenómeno que únicamente tiene validez en relación con nuestro conocimiento. Para conocerlo en lo que pueda ser en sí, por lo tanto independientemente de todas las determinaciones en el tiempo, el espacio y la causalidad, se precisaría otra clase de conocimiento distinta de la única que nos es posible, y que está mediada por los sentidos y el entendimiento.»

Para acercar aún más la expresión kantiana a la platónica, podríamos decir también: tiempo, espacio y causalidad son aquella
| disposición de nuestro intelecto en virtud de la cual el *único* ser 204
existente de cualquier especie se nos presenta como una multiplicidad de seres semejantes que nacen y perecen incesantemente, en sucesión infinita. La captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición es la *inmanente*: en cambio, aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la *transcendental*. Esta se obtiene *in abstracto* con la crítica de la razón pura: pero excepcionalmente puede presentarse también de forma intuitiva. Esto último constituye mi añadido, que me esforzaré en aclarar a través del presente libro tercero.

Si alguna vez se hubiera comprendido y captado la teoría de Kant, y si desde él se hubiera entendido a Platón, se habría reflexionado fiel y seriamente sobre el sentido interno y el contenido de las teorías de los dos grandes maestros, en vez de alardear con las expresiones artísticas del uno y parodiar el estilo del otro; no tendría que haber faltado quien hace tiempo hubiera descubierto en qué medida los dos grandes sabios coinciden, y el significado puro, el punto final de ambas teorías, es a todos los efectos el mismo. Entonces, no solamente no se habría comparado constantemente a Platón con Leibniz, sobre el que su espíritu no reposaba en absoluto, o con otro conocido señor todavía vivo[5], como si se pretendiera burlarse de los manes del gran pensador de la Antigüedad; sino que entonces se habría progresado mucho más o, más bien, no se habría retrocedido de una manera tan vergonzosa como se ha hecho en estos últimos cuarenta años: entonces no nos habríamos dejado tomar el pelo hoy por este y mañana por aquel farsante; y el siglo XIX, que con tanta importancia se anunciaba en Alemania, no se habría inaugurado con las bufonadas filosóficas que se representaron sobre la tumba de Kant (como hacían a veces los antiguos en los

5. F. H. Jacobi.

funerales de los suyos) ante la justificada burla de las demás naciones, ya que tales cosas no casan con el serio y hasta rígido carácter alemán. Pero el verdadero público de los auténticos filósofos es tan exiguo, que hasta los discípulos que los comprenden se los traen los
205 siglos con parquedad. — Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί βάκχοι | δέ γε παῦροι[6]. (*Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.*) Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους[7]. (*Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.*) *Plat.*

Se atuvieron a las palabras, a expresiones como «representaciones *a priori*, formas de la intuición y el pensamiento conocidas independientemente de la experiencia, conceptos originarios del entendimiento puro», etc. Y entonces se preguntaron si las ideas de Platón, que también debían ser conceptos originarios y además recuerdos de una intuición de las cosas verdaderamente existentes anterior a esta vida, no serían acaso lo mismo que las formas kantianas de la intuición y el pensamiento que se hallan *a priori* en nuestra conciencia: estas dos teorías totalmente heterogéneas, la kantiana de las formas que limitan el conocimiento del individuo al fenómeno, y la platónica de las ideas cuyo conocimiento precisamente niega de manera expresa esas formas; esas teorías diametralmente opuestas, por el hecho de asemejarse un poco en sus expresiones, fueron comparadas atentamente, se deliberó y discutió acerca de su uniformidad y al final se descubrió que no decían lo mismo, llegando a la conclusión de que la teoría de las ideas de Platón y la crítica de la razón pura de Kant no coincidían en nada[8]. Pero ya basta en relación con esto.

§ 32

Según el examen que llevamos realizado, y pese a la concordancia interna entre Kant y Platón, y a la identidad del fin que imaginaron ambos o de la concepción del mundo que les impulsó y condujo a la

6. [«Muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes». Sentencia órfica. Cf. Platón, *Fedón*, 69b.]

7. [«El descrédito de la filosofía se debe a esto: a que no se la cultiva con dignidad; pues no deben dedicarse a ella los bastardos, sino los hombres rectos». Platón, *República*, VII, 535c.]

8. Cf., por ejemplo, Immanuel Kant, un recuerdo de Fr. Bouterweck, p. 49, y Buhle, *Historia de la filosofía*, vol. 6, pp. 802-815 y 823.

filosofía, para nosotros la idea y la cosa en sí no son estrictamente una y la misma cosa: antes bien, para nosotros la idea es solo la objetividad inmediata y, por ello, adecuada de la cosa en sí, que es
la | *voluntad*, pero la voluntad en cuanto no está aún objetivada, no 206
se ha convertido en representación. Pues, según Kant, la cosa en sí debe estar libre de todas las formas dependientes del conocimiento en cuanto tal: y (según se mostrará en el Apéndice) no es más que un defecto de Kant el no haber contado entre esas formas, por delante de todas las demás, la de ser objeto para un sujeto; porque precisamente esta es la forma primera y más general de todo fenómeno, es decir, representación; por eso debería haber negado expresamente de la cosa en sí la condición de objeto, lo cual le habría preservado de aquella gran inconsecuencia tempranamente descubierta. En cambio, la idea platónica es necesariamente objeto, algo conocido, una representación; y precisamente por eso, aunque solo por eso, distinta de la cosa en sí. Se ha despojado únicamente de las formas subordinadas del fenómeno que concebimos juntas bajo el principio de razón, o, más bien, no ha llegado a ingresar en ellas; pero ha mantenido la forma primera y más universal, la de la representación en general: la de ser objeto para un sujeto. Las formas subordinadas a esta (cuya expresión general es el principio de razón) son las que multiplican la idea en individuos particulares y perecederos cuyo número es del todo indiferente en relación con ella. El principio de razón es, pues, la forma en que ingresa la idea al caer dentro del conocimiento del sujeto como individuo. La cosa individual que se manifiesta de acuerdo con el principio de razón es, pues, una simple objetivación mediata de la cosa en sí (que es la voluntad), encontrándose entre ambas la idea como la única objetividad inmediata de la voluntad, ya que esta no ha asumido ninguna otra forma propia del conocimiento en cuanto tal más que la de la representación en general, es decir, la de ser objeto para un sujeto. Por eso también ella es la única posible *objetividad adecuada* de la voluntad o de la cosa en sí, es ella misma toda la cosa en sí, solo que bajo la forma de la representación: y aquí se encuentra la razón de la gran coincidencia entre Platón y Kant, aunque en el sentido más estricto no hablan de lo mismo. Pero las cosas individuales no son una objetividad adecuada de la voluntad, sino que esta se encuentra aquí enturbiada por aquellas formas cuya expresión común es el
principio de razón y que, no obstante, | son condición del conoci- 207
miento posible al individuo en cuanto tal. — Si se nos permitiera partir de un supuesto imposible, no conoceríamos ya cosas individuales ni cambio ni pluralidad, sino que solo captaríamos ideas, los

grados de objetivación de aquella voluntad única, de la verdadera cosa en sí, en un conocimiento puro; y, por consiguiente, nuestro mundo sería un *nunc stans*[9]; ello, en el supuesto de que en cuanto sujeto del conocer no fuéramos al mismo tiempo individuos, es decir, que nuestra intuición no estuviera mediada por un cuerpo de cuyas afecciones parte y que no es él mismo sino querer concreto, objetividad de la voluntad, objeto entre objetos; y en cuanto tal, al entrar en la conciencia cognoscente, solo puede hacerlo en las formas del principio de razón, por lo presupone ya e introduce el tiempo y todas las demás formas que aquel principio expresa. El tiempo es solamente la visión fragmentaria y disgregada que tiene un ser individual de las ideas, las cuales están fuera del tiempo y son, por lo tanto, *eternas*: por eso dice Platón[10] que el tiempo es la imagen movida de la eternidad: αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος[11].

§ 33

Dado que los individuos no tienen más conocimiento que el sometido al principio de razón y esta forma excluye el conocimiento de las ideas, resulta cierto que, de ser posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas, eso solo puede suceder operándose en el sujeto una transformación correspondiente y análoga al gran cambio que se da en la naturaleza del objeto, y en virtud de la cual el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo.

Del libro anterior hemos de recordar que el conocimiento en general pertenece a la objetivación de la voluntad en sus grados superiores, y la sensibilidad, los nervios y el cerebro, como las
208 demás partes del ser orgánico, son mera expresión | de la voluntad en ese grado de su objetividad; de ahí que la representación que nace con ellos esté destinada a su servicio, como un medio (μηχανή) para la consecución de los complicados fines (πολυτελέστερα) que aquí tiene, para la conservación de un ser que posee múltiples necesidades. Así pues, originariamente y en su esencia el conocimiento es totalmente sumiso a la voluntad; y así como el objeto inmediato que se convierte en su punto de partida mediante la aplicación de la ley de causalidad no es más que voluntad objetiva-

9. [Continuo presente.]
10. [*Timeo*, 37d.]
11. Véase sobre esto el capítulo 29 del segundo volumen.

da, también todo conocimiento que sigue el principio de razón permanece en una relación más o menos cercana con la voluntad. Pues el individuo encuentra que su cuerpo es un objeto entre objetos, y que aquel tiene con todos estos múltiples conexiones y relaciones según el principio de razón, así que siempre reduce la consideración de los mismos, por un camino más o menos largo, a su cuerpo, es decir, a su voluntad. Dado que es el principio de razón el que pone los objetos en esa relación con el cuerpo y así con la voluntad, el conocimiento al servicio de esta se esforzará exclusivamente por conocer de los objetos precisamente las conexiones establecidas por el principio de razón, así que se ocupará de sus múltiples relaciones en el espacio, el tiempo y la causalidad. Pues solo en virtud de ellas el objeto le resulta al individuo *interesante*, es decir, tiene una relación con la voluntad. De ahí que el conocimiento al servicio de la voluntad no conozca de los objetos más que sus relaciones y no sepa de ellos más que en la medida en que existen en este momento, en este lugar, en estas circunstancias, por estas causas y con estos efectos; en una palabra, en cuanto cosas individuales: y si se suprimieran todas esas relaciones desaparecerían también los objetos, precisamente porque nada conocía de ellos en otros respectos. — No podemos ocultar que lo que las ciencias estudian en las cosas no es en esencia más que todo aquello: sus relaciones, su situación temporal y espacial, las causas de los cambios naturales, la comparación de las formas, los motivos de los acontecimientos: es decir, puras relaciones. Lo único que las distingue del conocimiento común es su forma: el carácter sistemático, la facilitación del conocimiento mediante el compendio de todo lo individual, a través de la subordinación de los conceptos en lo
general, | y la compleción que así consigue. Toda relación tiene una 209
existencia meramente relativa: por ejemplo, todo ser en el tiempo es también un no-ser: pues el tiempo es solamente aquello en virtud de lo cual a una misma cosa le pueden convenir determinaciones opuestas: de ahí que todo fenómeno en el tiempo a la vez no sea: pues lo que separa su comienzo de su fin es solamente tiempo, algo esencialmente evanescente, inestable y relativo, denominado aquí duración. Mas el tiempo es la forma más general de todos los objetos del conocimiento al servicio de la voluntad y el prototipo de las restantes formas de este.

Por lo regular, el conocimiento permanece siempre sometido al servicio de la voluntad tal y como surgió para él y, por así decirlo, ha brotado de la voluntad como la cabeza del tronco. En los animales esa servidumbre del conocimiento a la voluntad no se

puede suprimir nunca. En los hombres esa supresión aparece solamente como excepción, según examinaremos enseguida más de cerca. Esa diferencia entre el hombre y el animal se expresa exteriormente en la distinta relación entre la cabeza y el tronco. En los animales inferiores ambos están totalmente unidos: en todos la cabeza está dirigida hacia el suelo, donde se encuentran los objetos de la voluntad: incluso en los animales superiores la cabeza y el tronco se hallan mucho más unificados que en el hombre, cuya cabeza aparece libremente posada en el tronco, soportada por él y no a su servicio. Este privilegio humano lo representa en su mayor grado el Apolo de Belvedere: la cabeza del dios de las Musas, mirando ampliamente a su alrededor, se encuentra tan libre sobre los hombros que parece arrancada del cuerpo y no sometida ya a la preocupación por él.

§ 34

El tránsito posible pero excepcional desde el conocimiento común de las cosas individuales al conocimiento de las ideas se produce repentinamente, cuando el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad y del sujeto deja así de ser un mero individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento,
210 el cual no se | ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se le ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella.

Para aclarar esto, se necesita de forma inexcusable una detenida discusión, aunque existe el riesgo de que resulte extraña hasta que, una vez compendiado en su totalidad el pensamiento que se transmite en este escrito, la extrañeza se disipe por sí misma.

Cuando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas, dejando de ocuparse únicamente de sus relaciones recíprocas —cuyo fin último es siempre la relación con la propia voluntad— guiado por las formas del principio de razón; es decir, cuando no considera ya el dónde, cuándo, porqué y para qué de las cosas sino única y exclusivamente el *qué*; cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, por los conceptos de la razón, sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se

presenta, sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; y así, utilizando una expresión muy significativa, se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, ya que toda la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva; cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e
intemporal | *sujeto de conocimiento*. Esto que por ahora llama 211
tanto la atención (y de lo que bien sé que confirma la sentencia procedente de Thomas Paine, *Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*[12]) se irá haciendo cada vez más claro y menos extraño con las explicaciones siguientes. Eso era también lo que Spinoza tenía en mente cuando escribió: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*[13] (*Eth.* V, pr. 31, esc.)[14]. En tal contemplación la cosa individual se convierte de un golpe en *idea* de su especie, y el individuo que intuye, en *puro sujeto de conocimiento*. El individuo como tal conoce solo cosas particulares; el sujeto puro de conocimiento, solamente ideas. Pues el individuo es el sujeto del conocer en su relación con un determinado fenómeno particular de la voluntad, y está a su servicio. Ese fenómeno particular de la voluntad está sometido en cuanto tal al principio de razón en todas sus formas: de ahí que todo conocimiento que se refiera a aquel se rija por el principio de razón, y a efectos de la voluntad no sirva ningún conocimiento más que este, que nunca tiene sino relaciones por

12. [«De lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso». Thomas Paine, *La edad de la razón,* parte II, p. 500.]

13. [La mente es eterna en la medida en que concibe la cosa bajo la especie de eternidad.]

14. Recomiendo consultar también lo que dice en el libro II, prop. 40, esc. 2, así como en el libro V, props. 25 a 28, acerca de la *cognitio tertii generis, sive intuitiva* [conocimiento de la tercera clase o intuitivo], para esclarecer la forma de conocimiento de la que aquí hablamos; y, de forma muy especial, la prop. 29, esc., prop. 36, esc. y prop. 38, demost. y esc.

objeto. El individuo cognoscente en cuanto tal y la cosa particular por él conocida están siempre en alguna parte, en algún momento, y son miembros de la cadena de causas y efectos. El puro sujeto del conocimiento y su correlato, la idea, han salido de todas aquellas formas del principio de razón: el tiempo, el lugar, el individuo que conoce y el que es conocido, no tienen para ellos significado alguno. Solamente en la medida en que, según se ha descrito, un individuo cognoscente se convierte en sujeto puro del conocer y el objeto considerado se eleva a idea, aparece puro y en su totalidad el *mundo como representación* y se produce la completa objetivación de la voluntad, ya que solo la idea es su *objetividad adecuada*. Esta
212 encierra en sí el sujeto y el objeto de igual modo, ya que ellos | son su única forma: en ella ambos mantienen el equilibrio: y así como el objeto no es aquí más que la representación del sujeto, también este, al quedar totalmente absorbido por el objeto intuido, se ha convertido en el objeto mismo, ya que la conciencia toda no es sino su más clara imagen. Esta conciencia constituye propiamente todo el *mundo como representación*, teniendo en cuenta que a través de ella van pasando en serie todas las ideas o grados de objetividad de la voluntad. Las cosas individuales de todas las épocas y lugares no son más que las ideas multiplicadas por el principio de razón (la forma del conocimiento de los individuos en cuantos tales) y, con ello, empañadas en su pura objetividad. Así como al surgir la idea en ella no se pueden ya distinguir el sujeto y el objeto, porque solo en la medida en que ambos se llenan y compenetran mutuamente resurge la idea, la adecuada objetividad de la voluntad, el verdadero mundo como representación, así tampoco se diferencian en cuanto cosa en sí el individuo que aquí conoce y el conocido. Pues, prescindiendo de aquel *mundo como representación*, no queda nada más que el *mundo como voluntad*. La voluntad es el en sí de la idea que la objetiva perfectamente; es también el en sí de la cosa individual y del individuo que la conoce, los cuales la objetivan imperfectamente. En cuanto voluntad, fuera de la representación y todas sus formas, es una y la misma en el objeto contemplado y en el individuo que, elevándose en esa contemplación, se hace consciente de sí mismo como sujeto puro. De ahí que ambos no sean diferentes en sí mismos: pues en sí son la voluntad que aquí se conoce a sí misma, y la pluralidad y diversidad solo existen en cuanto modo y manera en que se produce ese conocimiento, es decir, que no existen más que en el fenómeno y en virtud de su forma: el principio de razón. Así como sin el objeto o sin la representación yo no soy sujeto cognoscente sino mera voluntad ciega, sin mí, sin el

sujeto del conocer, la cosa conocida no es tampoco objeto sino simple voluntad, afán ciego. En sí misma, es decir, fuera de la representación, esa voluntad es idéntica a la mía: solamente en el mundo como representación, cuya forma es como mínimo la de sujeto y objeto, nos distanciamos | como individuo cognoscente y 213
conocido. Tan pronto como se ha suprimido el conocer, el mundo como representación, no queda más que mera voluntad, afán ciego. El hecho de cobrar objetividad y convertirse en representación supone de un golpe el sujeto y el objeto: pero el que esa objetividad sea una pura, perfecta y adecuada objetividad de la voluntad, supone el objeto como idea, libre de las formas del principio de razón, y el sujeto como puro sujeto del conocimiento, libre de la individualidad y la servidumbre de la voluntad.

Quien, conforme a lo dicho, se ha absorbido y perdido en la intuición de la naturaleza hasta el punto de no existir ya más que como puro sujeto cognoscente, se percata inmediatamente de que él es en cuanto tal la condición, el soporte del mundo y de toda existencia objetiva, ya que esta se presenta a partir de entonces como dependiente de la suya. Así pues, él implica a la naturaleza en sí mismo de modo que la siente como un accidente de su ser. En ese sentido dice *Byron*:

Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?[15].

¿Pero cómo podría quien eso siente, considerarse a sí mismo como absolutamente perecedero por oposición a la naturaleza imperecedera? Antes bien, le conmoverá la conciencia de lo que dice el Upanishad del Veda: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*[16] (*Oupnekhat*, I, 122)[17].

§ 35

Para comprender en mayor profundidad la esencia del mundo, es requisito indispensable que lleguemos a distinguir la voluntad como cosa en sí de su objetividad adecuada, y luego los diferentes grados

15. «¿No son los montes, olas y cielo parte / De mí y de mi alma, y yo de ellos?». [*Childe Harold*, III, 75.]
16. [Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada.]
17. Véase sobre esto el capítulo 30 del segundo volumen.

de claridad y perfección en los que surge, es decir, las ideas mismas, del mero fenómeno de las ideas en las formas del principio de razón, esa parcial forma de conocimiento de los individuos. Enton-
214 ces estaremos | de acuerdo con Platón cuando solo atribuye verdadero ser a las ideas, mientras que a las cosas en el espacio y el tiempo, ese mundo real para el individuo, no les reconoce más que una existencia aparente y onírica. Entonces entenderemos cómo una y la misma idea se revela en tantos fenómenos y ofrece su esencia a los individuos solo de forma fragmentaria, un aspecto tras otro. Entonces también distinguiremos la idea del modo en que cae su fenómeno bajo la observación del individuo, reconociendo aquella como esencial y este como accidental. Quisiera examinar esto con ejemplos, primero los más simples y luego los de mayor significación. — Cuando se levantan nubes, la figuras que forman no son esenciales a ellas sino indiferentes: pero el hecho de que, al ser vapor elástico, el viento las comprima, las empuje, las ensanche y las desgarre, eso constituye su naturaleza, la esencia de las fuerzas que se objetivan en ellas, la idea: las eventuales figuras existen solo para el observador individual. — Al arroyo que desciende por encima de las piedras, los remolinos, las olas y las formaciones de espuma que deja ver le son indiferentes y accidentales: el que siga la gravedad y se comporte como un líquido no elástico, totalmente móvil, informe y transparente: esa es su esencia, eso es, *cuando se lo conoce intuitivamente*, la idea: aquellas formaciones solo existen para nosotros en cuanto conocemos como individuos. — El hielo de la ventana se forma según las leyes de la cristalización, las cuales revelan la esencia de la ley natural que aquí surge y representan la idea; pero los árboles y flores que forma son accidentales y solo existen para nosotros. — Lo que en las nubes, el arroyo y el hielo se manifiesta es la más débil resonancia de aquella voluntad, que surge más perfecta en la planta, aún más en el animal y en su mayor perfección en el hombre. Pero solamente lo *esencial* de todos aquellos grados de objetivación constituye la *idea*: en cambio, su despliegue, al disgregarse en múltiples y variados fenómenos dentro de las formas del principio de razón, es accidental a la idea, se encuentra únicamente en la forma cognoscitiva del individuo y solo para él tiene realidad. Lo mismo vale necesariamente del despliegue de aquella idea que constituye la más perfecta objetividad de la volun-
215 tad: por consiguiente, la | historia del género humano, el amontonamiento de los sucesos, el cambio de los tiempos, las variadas formas de vida humana en los distintos países y siglos, todo eso es solamente la forma accidental del fenómeno de la idea, no le

pertenece a ella misma, única en la que radica la adecuada objetividad de la voluntad, sino únicamente al fenómeno, que cae dentro del conocimiento del individuo y es tan ajeno, accidental e indiferente a la idea misma como a las nubes las figuras que representan, al arroyo sus remolinos y figuras espumosas, y al hielo sus árboles y flores.

Para quien haya captado bien esto y sepa distinguir la voluntad de la idea y esta de su fenómeno, los acontecimientos del mundo solo tendrán significado en la medida en que sean las letras en las que se puede leer la idea del hombre, pero no en y por sí mismos. No creerá con el vulgo que el tiempo traiga algo realmente nuevo e importante, que a través de él o en él llegue a la existencia algo propiamente real, o que él mismo en cuanto totalidad tenga principio y fin, plan y desarrollo, o que acaso su finalidad última sea la perfección máxima (según su concepto) de la última generación, que vivirá treinta años. Por eso no establecerá con Homero todo un Olimpo lleno de dioses para regir aquellos acontecimientos temporales, ni tomará con Ossian las figuras de las nubes por seres individuales; porque, como se dijo, ambas cosas tienen el mismo significado en relación con la idea que ahí se manifiesta. En las variadas formas de la vida humana y el incesante cambio de los acontecimientos no contemplará como permanente y esencial más que la idea en la que la voluntad de vivir tiene su más perfecta objetividad, y que muestra sus distintos aspectos en las cualidades, pasiones, errores y méritos del género humano, en el interés personal, odio, amor, miedo, audacia, imprudencia, torpeza, ingenio, genialidad, etc.; todo lo cual, convergiendo y cuajando en miles de formas (individuos), representa la historia del mundo a grande y pequeña escala, en la que da igual si lo que está en juego son nueces o coronas. Finalmente, descubrirá que en el mundo ocurre como en
los dramas de Gozzi, en todos los cuales | aparecen siempre los 216
mismos personajes con igual propósito y destino: los motivos y acontecimientos son en cada obra distintos; pero el espíritu de los acontecimientos es el mismo: los personajes de una obra no saben nada de los acontecimientos de la otra, en la cual, sin embargo, ellos mismos actuaron: de ahí que, a pesar de todas las experiencias de la obra anterior, Pantaleón no se haya vuelto más hábil o desprendido, ni Tartaglia más escrupuloso, ni Brighella más valiente ni Colombina más decente.

Suponiendo que por una vez nos fuera permitida una clara mirada en el reino de la posibilidad y por toda la cadena de las causas y efectos, aparecería el espíritu de la tierra y nos mostraría en

una imagen los más eximios individuos, maestros del mundo y héroes que el azar ha destruido antes de rendir efecto; luego, los grandes acontecimientos que habrían cambiado el mundo y generado periodos de máxima cultura e ilustración que, sin embargo, fueron frenados por la casualidad más ciega, por el azar más insignificante; por último, las magníficas fuerzas de grandes individuos que habrían fecundado épocas enteras y que, desviados por el error o la pasión, o bien obligados por la necesidad, las desperdiciaron inútilmente en objetos indignos y estériles, cuando no las dilapidaron sin dificultad: veríamos todo esto, nos estremeceríamos y lamentaríamos de los tesoros perdidos de épocas enteras. Pero el espíritu de la tierra se reiría diciendo: «La fuente de la que manan los individuos y sus fuerzas es inagotable y eterna, como el tiempo y el espacio: pues aquellos, al igual que estas formas de todo fenómeno, son solo fenómeno, visibilidad de la voluntad. Ninguna medida finita puede agotar aquella fuente infinita: por eso cada acontecimiento u obra asfixiados en su germen siguen teniendo abierta una infinitud para retornar. En este mundo del fenómeno no es posible una verdadera pérdida ni ganancia. Solo la voluntad existe: ella, la cosa en sí; ella, la fuente de todos aquellos fenómenos. Su autoconocimiento, y la afirmación o negación que decida a partir de él, constituyen el único acontecimiento en sí»[18].

217 | § 36

La historia sigue el hilo de los acontecimientos: es pragmática en cuanto los deduce de la ley de motivación, que es la ley que determina la manifestación de la voluntad cuando se halla iluminada por el conocimiento. En los grados inferiores de su objetividad, en los que aún actúa sin conocimiento, la ciencia natural examina en cuanto etiología las leyes de los cambios de sus fenómenos y en cuanto morfología, el elemento permanente de los mismos; este tema, casi infinito, se hace más fácil con la ayuda de los conceptos, reuniendo lo general y deduciendo de ello lo particular. Finalmente, la matemática estudia las meras formas en las que las ideas aparecen disgregadas en una pluralidad para el conocimiento del sujeto como individuo, es decir, el tiempo y el espacio. Todas ellas, que reciben el nombre común de ciencia, siguen el principio de

18. Esta última afirmación no puede comprenderse sin conocer el libro siguiente.

razón en sus distintas formas y su tema sigue siendo el fenómeno, sus leyes, su conexión y las relaciones que de ahí nacen. — ¿Pero qué clase de conocimiento considera lo único que es verdaderamente esencial en el mundo y existe al margen e independientemente de toda relación, el verdadero contenido de sus fenómenos que no está sometido al cambio y cuyo conocimiento es por tanto igualmente verdadero en todo tiempo; en una palabra: *las ideas*, que son la objetividad inmediata y adecuada de la cosa en sí, de la voluntad? — Es el *arte* la obra del genio. El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento. — Mientras que la ciencia, al seguir la continua corriente de razones y consecuencias en sus cuatro formas, con cada objetivo que consigue es remitida a otro sin que pueda nunca alcanzar un fin último ni una completa satisfacción, del mismo modo que no podemos alcanzar andando | el punto donde las 218
nubes tocan el horizonte, el arte, por el contrario, alcanza siempre su fin. Pues arranca el objeto de su contemplación fuera de la corriente del curso mundano y lo tiene aislado ante sí: y ese objeto individual, que era una parte diminuta de aquella corriente, se convierte en un representante del todo, en un equivalente de los infinitos que hay en el espacio y el tiempo: por eso se queda en ese ser individual: la rueda del tiempo se para: las relaciones desaparecen: solo lo esencial, la idea, es su objeto. — De ahí que podamos calificar el arte como *la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón*, en oposición a la consideración que sigue directamente ese principio, y que constituye la vía de la experiencia y la ciencia. Esta última forma de consideración es comparable a una línea horizontal infinita; la primera, a la línea perpendicular que la corta en cualquier punto. La que sigue el principio de razón es la forma de consideración racional, única que vale y sirve de ayuda en la vida práctica y en la ciencia: la que aparta la vista del contenido de aquel principio es la forma de consideración genial, única que vale y sirve de ayuda en el arte. La primera es la de Aristóteles; la segunda es, en su conjunto, la de Platón. La primera se asemeja a la violenta tempestad que avanza sin comienzo ni fin, doblando, moviendo y arrastrándolo todo consigo; la segunda, al tranquilo rayo de sol que atraviesa esa tempestad sin ser alterado por ella. La primera es como las innumerables gotas de la cascada, que cambian siempre sin descansar un solo instante: la

segunda, al arco iris que reposa apaciblemente sobre ese alborotado barullo. — Solo a través de esa contemplación pura que queda totalmente absorbida en el objeto son captadas las ideas; y la esencia del *genio* consiste precisamente en la preponderante capacidad para tal contemplación: y, dado que esta consigue un total olvido de la propia persona y sus relaciones, la *genialidad* no es sino la más perfecta *objetividad*, es decir, la dirección objetiva del espíritu, opuesta a la subjetiva, que se encamina a la propia persona, es decir, a la voluntad. Por consiguiente, la genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo
219 para servir a la | voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo: y ello, no instantáneamente sino de forma tan sostenida y con tanto discernimiento como sea necesario para reproducir lo captado a través de un arte reflexivo y «fijar en pensamientos verdaderos lo que está suspendido en el fluctuante fenómeno»[19]. — Es como si para que surgiera el genio en un individuo, en él tuviera que recaer una medida de fuerza cognoscitiva que superase ampliamente la requerida para el servicio de una voluntad individual; ese exceso de conocimiento que queda libre se convierte entonces en sujeto depurado de voluntad, en claro espejo de la esencia del mundo. — Así se explica la vivacidad, rayana en la inquietud, de los individuos geniales, ya que el presente raras veces les puede satisfacer porque no llena su conciencia: eso les otorga aquella incansable aplicación, aquella incesante búsqueda de lo nuevo y de la consideración de objetos dignos, y luego también el anhelo, casi nunca satisfecho, de seres semejantes a ellos, que estén a su altura, con los que comunicarse; mientras que el vulgar hijo de la tierra, totalmente lleno y satisfecho con el vulgar presente, queda absorbido por él y luego halla por todas partes a sus iguales, encontrando aquella especial comodidad en la vida diaria que le es negada al genio. — Se ha reconocido como un componente esencial de la genialidad la fantasía, e incluso a veces se las ha considerado idénticas: lo primero, con razón; lo segundo, sin ella. Los objetos del genio en cuanto tal son las ideas eternas, las persistentes formas esenciales del mundo y de todos sus fenómenos, pero la idea es necesariamente intuitiva y no

19. [Cf. Goethe, *Fausto* I, 348-349.]

abstracta; por esa razón, el conocimiento del genio estaría limitado a las ideas de los objetos realmente presentes a su persona y dependería del encadenamiento de las circunstancias que le condujeran a ellas, si no fuera porque la fantasía amplía su horizonte mucho más allá de la realidad de su experiencia personal, poniéndole en situación de, a partir de lo poco que llega a su percepción real, construir todo lo demás, y permitiendo que pasen ante él casi todas las imágenes posibles de la vida. Además, los objetos reales | 220
son casi siempre simples ejemplares sumamente defectuosos de las ideas que en ellos se representan: por eso el genio necesita la fantasía para ver en las cosas no lo que la naturaleza ha producido realmente en ellas, sino lo que se esforzaba por producir, aunque no lo llevó a cabo debido a la lucha entre sus formas mencionada en el libro anterior. Volveremos sobre esto más adelante, cuando examinemos la escultura. Así pues, la fantasía amplía el horizonte del genio, tanto cualitativa como cuantitativamente, más allá de los objetos que se presentan en la realidad a su persona. Por esa razón, una inusual fuerza de la fantasía es compañera e incluso condición de la genialidad. Pero aquella no es evidencia de esta; antes bien, incluso los hombres que tienen muy poco de genios pueden poseer mucha fantasía. Pues así como se puede considerar un objeto real de dos formas opuestas: de manera puramente objetiva, genial y captando su idea, o bien de forma vulgar, solo en sus relaciones con otros objetos y con la propia voluntad según el principio de razón, también podemos intuir una imagen de la fantasía de dos maneras: considerada del primer modo, es un medio para el conocimiento de la idea que la obra de arte comunica: en el segundo caso, la imagen de la fantasía se emplea para construir castillos en el aire que agradan, engañan momentáneamente y deleitan el egoísmo y el propio capricho; en tal caso, solo se pueden conocer las relaciones de las imágenes asociadas. El que practica ese juego es un fantasioso: fácilmente mezclará las imágenes con las que se deleita a solas con la realidad, y de este modo se hará inútil para esta: quizá pondrá por escrito los juegos de prestidigitación de su fantasía como hacen las novelas vulgares de todos los géneros que distraen a sus iguales y al gran público, ya que los lectores sueñan que se encuentran en el lugar del héroe y hallan entonces la exposición muy «íntima».

El hombre vulgar, esa mercancía de la naturaleza como las que esta produce por miles a diario, no es capaz de una consideración desinteresada en todos los sentidos, que es lo que constituye la verdadera contemplación, o al menos no de forma sostenida: él solo puede dirigir su atención a las cosas en la medida en que tengan

221 alguna relación, aunque sea muy mediata, | con su voluntad. Dado que en este respecto, que no requiere más que el conocimiento de las relaciones, el concepto abstracto de las cosas es suficiente y la mayoría de las veces más idóneo, el hombre vulgar no permanece mucho tiempo en la intuición, así que no clava mucho su mirada en un objeto, sino que en todo lo que se le ofrece busca rápidamente el concepto bajo el que incluirlo como busca la silla el perezoso, sin interesarse por nada más. Por eso lo despacha todo tan rápido: las obras de arte, los objetos bellos de la naturaleza y los aspectos importantes de la vida en todas sus escenas. Pero no se detiene: en la vida no busca más que su camino y, en todo caso, cualquier cosa que en alguna ocasión pudiera convertirse en su camino, es decir, notas topográficas en el más amplio sentido: no pierde el tiempo examinando la vida misma en cuanto tal. Por el contrario, el hombre genial, cuya fuerza cognoscitiva, debido a su exceso, se libera del servicio de la voluntad durante una parte de su vida, se detiene en la consideración de la vida misma aspirando a conocer la idea de cada cosa y no sus relaciones con otras cosas: con ello, desatiende con frecuencia la consideración de su propio camino en la vida, por lo que la mayoría de las veces lo recorre con bastante torpeza. Mientras que para el hombre vulgar su facultad cognoscitiva es la linterna que alumbra su camino, para el genial la suya es el sol que le hace patente el mundo. Estas dos formas tan diferentes de ver la vida se hacen pronto visibles incluso desde fuera. El hombre en el que vive y actúa el genio se distingue fácilmente por su mirada que, a la vez viva y firme, lleva el carácter de la contemplación; así lo podemos ver en las imágenes de las pocas cabezas geniales que la naturaleza ha producido de vez en cuando entre incontables millones: en cambio, en la mirada de los otros, cuando no es, como la mayoría de las veces, inexpresiva e insípida, se hace fácilmente visible el verdadero opuesto de la contemplación: el acecho. Por consiguiente, la «expresión genial» de una cabeza consiste en que en ella es visible una clara preponderancia del conocimiento sobre el querer, por lo que en ella se expresa también un conocimiento sin referencia ninguna al querer, es decir, un *conocimiento puro*. En
222 cambio, en las cabezas normales la expresión | del querer es predominante, y se ve que el conocimiento no se pone en marcha más que a instancias del querer, así que está siempre dirigido a los motivos.

Puesto que el conocimiento genial o de las ideas es aquel que no sigue el principio de razón, mientras que el que lo sigue proporciona prudencia y racionalidad en la vida dando también lugar a las

ciencias, los individuos geniales adolecen de las carencias que lleva consigo el descuido de esta última forma de conocimiento. Sin embargo, aquí hay que observar la siguiente restricción: que lo que voy a alegar a este respecto solo les afecta en la medida y durante el tiempo en que están inmersos en la forma de conocimiento genial, lo cual en modo alguno ocurre a cada instante de su vida; porque el enorme aunque espontáneo esfuerzo que se requiere para una captación de las ideas libre de la voluntad vuelve a relajarse necesariamente y tiene grandes intervalos de tiempo en los que tales individuos se asemejan bastante a los hombres vulgares, tanto en ventajas como en carencias. Por eso desde siempre se ha considerado la actuación del genio como una inspiración y hasta, como el propio nombre indica, como la actuación de un ser sobrehumano distinto del individuo, que solo periódicamente toma posesión de él. El rechazo que sienten los individuos geniales a dirigir la atención al contenido del principio de razón, se muestra en primer lugar respecto de la razón del ser, como antipatía por las matemáticas: pues su consideración se dirige a las formas más generales del fenómeno, el espacio y el tiempo, que no son más que formas del principio de razón, por lo que es plenamente contraria a aquella consideración que investiga solo el contenido del fenómeno, la idea que en él se expresa, prescindiendo de toda relación. Además, al genio le repugnará el tratamiento lógico de la matemática porque, obstaculizando la verdadera comprensión, no satisface, sino que ofrece un mero encadenamiento de inferencias según el principio de razón del conocer y requiere todas las fuerzas del espíritu, sobre todo la memoria, a fin de tener presentes siempre las primeras premisas en las que se basa. También la experiencia confirma que los grandes genios del arte no tienen capacidad para las matemáticas: nunca un hombre | destacó mucho al mismo tiempo en ambos. 223
Alfieri cuenta que ni siquiera pudo entender nunca el cuarto teorema de Euclides. A Goethe le reprocharon su falta de conocimiento matemático suficiente los que se opusieron, sin entenderla, a su teoría de los colores: sin embargo, allí, donde no se trataba de cálculos y medida según datos hipotéticos sino de un inmediato conocimiento de la causa y el efecto por parte del entendimiento, ese reproche fue tan transversal y fuera de lugar que con él pusieron de manifiesto su completa falta de juicio, al igual que con todas sus demás sentencias a lo Midas. El que aún hoy, casi medio siglo después de aparecer la teoría de los colores de Goethe, incluso en Alemania las patrañas newtonianas continúen imperturbables en posesión de las cátedras y se siga hablando con total seriedad de las

siete luces homogéneas y su distinta refrangibilidad, eso se contará un día entre los grandes rasgos intelectuales de la humanidad en general y de los alemanes en particular. — La razón indicada explica también el conocido hecho de que, a la inversa, los matemáticos destacados tengan poca sensibilidad para las obras de las bellas artes, lo que se expresa de forma especialmente cándida en la anécdota de aquel matemático francés que, tras leer la *Ifigenia* de Racine, preguntó encogiéndose de hombros: *Qu'est-ce-que cela prouve?*[20]. — Puesto que además lo que constituye la prudencia es la aguda captación de las relaciones según la ley de causalidad y motivación pero el conocimiento genial no está dirigido a relaciones, un hombre prudente, en tanto y mientras lo sea, no será genial; y un hombre genial, en tanto y mientras lo sea, no será prudente. — Finalmente, el conocimiento intuitivo en general, en cuyo dominio se halla la idea, se opone diametralmente al racional o abstracto, guiado por el principio de razón. Como es sabido, raramente se encuentra la gran genialidad emparejada con una racionalidad predominante; antes bien, por el contrario, los individuos geniales se hallan con frecuencia sometidos a violentos afectos y pasiones irracionales. Sin embargo, la razón de ello no es la debilidad de la razón sino por una parte la inusual energía del fenómeno de la voluntad que es el individuo genial y que se manifiesta en la vehemen-
224 cia de todos los actos de voluntad; por otra parte, | el predominio del conocimiento intuitivo de los sentidos y el entendimiento sobre el abstracto y, en consecuencia, la clara orientación a lo intuitivo, cuya impresión, sumamente enérgica en estos individuos, eclipsa hasta tal punto los incoloros conceptos que el obrar no es ya guiado por estos sino por aquel, con lo que se vuelve irracional: por lo tanto, la impresión del presente es en ellos muy poderosa y los arrastra a la irreflexión, el afecto y la pasión. También por eso, y porque su conocimiento se ha emancipado en parte del servicio de la voluntad, en la conversación no pensarán tanto en la persona con la que hablan como en el tema, el cual tienen vivamente presente: de ahí que juzguen o cuenten las cosas con demasiada objetividad para sus intereses, que no callen lo que el hombre prudente callaría, etc. Finalmente, tienden al monólogo y en general pueden mostrar muchas debilidades que les aproximan realmente a la locura. Con frecuencia se ha observado que la genialidad y la locura tienen una cara en la que se limitan mutuamente y hasta se transforman una en

20. [¿Qué demuestra esto?]

otra, e incluso se ha llamado a la inspiración poética una clase de locura: *amabilis insania*[21] la denomina Horacio (*Od.* III, 4), y «benévola locura» Wieland, en la Introducción al *Oberon*. Incluso Aristóteles debió decir, según la cita de Séneca (*De tranq. animi*, 15, 16): *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*[22]. Platón, en el Mito de la Caverna antes citado (*De Rep.*, 7), lo expresa diciendo: Aquellos que fuera de la caverna han contemplado la verdadera luz del sol y las cosas realmente existentes (las ideas), ya no pueden volver a ver en la caverna porque sus ojos se han desacostumbrado a la oscuridad, ya no conocen bien las sombras de allá abajo y, en consecuencia, sus equivocaciones son objeto de las burlas de los demás, que nunca ascendieron de esa caverna y esas sombras. También dice directamente en el *Fedro* (p. 317) que no puede existir un auténtico poeta sin una cierta demencia, e incluso (p. 327) que todo el que conoce las ideas eternas en las cosas efímeras parece un loco. También Cicerón aduce: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato*[23] (*De divin.* I, 37). Por último, dice Pope:

| *Great wits to madness sure are near allied,* 225
And thin partitions do their bounds divide[24].

Especialmente ilustrativo es a este respecto el *Torquato Tasso* de Goethe, en el que no solo se nos pone a la vista el sufrimiento y esencial martirio del genio en cuanto tal, sino también su constante tránsito a la locura. Finalmente, el hecho del contacto inmediato entre genialidad y locura se confirma, por un lado, en las biografías de hombres sumamente geniales, por ejemplo, Rousseau, Byron y Alfieri, y en las anécdotas de la vida de otros; por otro lado, he de mencionar que en mis frecuentes visitas a los manicomios he encontrado sujetos particulares de gran talento, cuya genialidad se entreveía a través de la locura, aunque esta mantenía un total predominio. Eso no se puede atribuir a la casualidad, ya que, por un lado, el número de locos es relativamente pequeño y, por otro, un individuo genial es un fenómeno infrecuente sobre toda estimación usual y surge como una excepción en la naturaleza; de esto solo podemos convencernos si los genios realmente grandes que ha producido

21. [Amable locura.]
22. [No existió un gran ingenio sin mezcla de demencia.]
23. [Pues Demócrito niega que pueda existir un gran poeta sin locura; y lo mismo dice Platón.]
24. [Afín a la locura es el gran espíritu, / Y un delgado muro los separa.]

toda la Europa cultivada en la época antigua y moderna —entre los que, sin embargo, solo hay que contar los que crearon obras que han mantenido a lo largo de todos los tiempos un valor permanente para la humanidad—, si, como digo, contamos esos individuos y comparamos su número con los 250 millones que viven permanentemente en Europa renovándose cada treinta años. Tampoco quiero dejar de mencionar que he conocido gente de superioridad intelectual, no significativa pero sí clara, que al mismo tiempo delataba un leve toque de locura. Conforme a ello, puede parecer que toda elevación del intelecto por encima de la medida usual, en cuanto anormalidad que es, predispone ya a la locura. Entretanto, quisiera exponer con la mayor brevedad posible mi opinión sobre la razón puramente intelectual de aquella afinidad entre genialidad
226 y locura, ya que esa discusión | ayudará a explicar la verdadera esencia de la genialidad, es decir, de la única cualidad espiritual que es capaz de producir auténticas obras de arte. Pero eso hace necesaria una breve discusión acerca de la locura misma[25].

Que yo sepa, aún no se ha alcanzado una comprensión clara y completa de la esencia de la locura, un concepto correcto y nítido de lo que propiamente distingue al loco del cuerdo. — Ni la razón ni el entendimiento pueden negarse a los locos: pues ellos hablan, perciben y con frecuencia concluyen correctamente; también, por lo regular, intuyen lo presente con plena corrección y reconocen la conexión entre causa y efecto. Las visiones y las fantasías febriles no son un síntoma habitual de la locura: el delirio falsea la intuición, la locura, los pensamientos. En efecto, la mayoría de las veces los locos no yerran en el conocimiento de lo inmediatamente *presente*, sino que su desvarío se refiere siempre a lo *ausente* y lo *pasado*, y solo por eso a su relación con lo presente. Por eso me parece que su enfermedad afecta en especial a la *memoria*; no, ciertamente, porque carezcan de ella, pues muchos saben muchas cosas de memoria y a veces reconocen a personas que no han visto en mucho tiempo; sino, más bien, porque se ha roto el hilo de la memoria, se ha suprimido su conexión continuada, y no es posible un recuerdo del pasado conectado regularmente. Hay escenas particulares del pasado que están en el lugar correcto, igual que el presente particular; pero en su recuerdo hay lagunas que llenan con ficciones; estas, o bien son siempre las mismas y se convierten en ideas fijas, dándose entonces la locura obsesiva o melancolía, o bien son en cada caso

25. Véase sobre esto el capítulo 31 del segundo volumen.

distintas, ocurrencias momentáneas: entonces se llama desvarío, *fatuitas*. Por esa razón es tan difícil interrogar a un loco acerca de su vida pasada cuando entra en el manicomio. En su memoria se mezcla lo verdadero con lo falso cada vez en mayor medida. Aunque el presente inmediato es correctamente conocido, queda falseado por la conexión fingida con un | pasado ilusorio: por eso 227
se identifican a sí mismos y a otros con personas que solo existen en su pasado fingido, no reconocen en absoluto a algunos conocidos y, representándose correctamente al individuo presente, establecen una falsa relación entre él y el ausente. Cuando la locura alcanza un alto grado, se produce una completa falta de memoria, por lo que entonces el individuo es absolutamente incapaz de rememorar cualquier cosa ausente o pasada, y solo está determinado por el humor momentáneo junto con las ficciones que en su cabeza llenan el pasado: entonces nunca estamos a salvo de ser agredidos o asesinados por él, a no ser que le hagamos continuamente presente nuestra superioridad. — El conocimiento del loco tiene en común con el del animal que ambos están limitados al presente: pero lo que los distingue es esto: el animal no tiene una representación del pasado en cuanto tal, aunque este actúa sobre él por medio de la costumbre; de ahí que, por ejemplo, el perro reconozca a su amo anterior aun después de años, es decir, que al verlo reciba la impresión habitual; pero no tiene ningún recuerdo del tiempo transcurrido desde entonces: el loco, por el contrario, lleva siempre en su razón un pasado *in abstracto*, pero un pasado falso que solo existe para él; y ello, bien en todo momento o bien solamente ahora: el influjo de ese falso pasado le impide hacer uso del presente correctamente conocido, cosa que el animal sí hace. El hecho de que un violento sufrimiento espiritual o unos espantosos acontecimientos inesperados den ocasión a la locura, me lo explico del siguiente modo. Un sufrimiento tal está siempre, en cuanto acontecimiento real, limitado al presente, así que es pasajero y, en esa medida, no excesivamente duro: solo se vuelve desmesuradamente grande cuando se convierte en un dolor permanente: pero en cuanto tal, no es a su vez más que un pensamiento que se halla en la *memoria*: cuando esa aflicción, ese conocimiento o recuerdo doloroso es tan atroz que resulta absolutamente insoportable y el individuo sucumbiría a él, entonces la naturaleza angustiada se aferra a la *locura* como último recurso de salvación de la vida: el espíritu acongojado rompe, | por 228
así decirlo, el hilo de su memoria, rellena las lagunas con ficciones y se refugia en la locura del dolor espiritual superior a sus fuerzas, igual que se amputa un miembro afectado por la gangrena y se lo

sustituye por uno de madera. — Considérense como ejemplo de esto el frenético Ayax, el Rey Lear y Ofelia: pues las criaturas del auténtico genio, que son las únicas a las que podemos referirnos como generalmente conocidas, equivalen en su verdad a las personas reales: por lo demás, también la frecuente experiencia real nos muestra lo mismo. Un débil análogo de aquel tipo de tránsito del dolor a la locura es este: que todos nosotros, cuando nos asalta repentinamente un recuerdo penoso, como mecánicamente, mediante cualquier expresión ruidosa o movimiento, intentamos ahuyentarlo, desviarnos de él y distraernos a toda costa.

Tal y como se ha indicado, los locos conocen correctamente el caso individual presente y también algunos pasados, pero desconocen la conexión, las relaciones, y por eso yerran y desvarían; y este es justamente su punto de contacto con el individuo genial: pues también este, debido a que abandona el conocimiento de las relaciones conforme al principio de razón para ver y buscar en las cosas solamente sus ideas, para captar su verdadera esencia expresada intuitivamente y respecto de la cual *una* cosa representa toda su especie y, como dice Goethe, un caso vale por mil: por todo eso el individuo genial pierde de vista el conocimiento de la conexión de las cosas: el objeto individual de su contemplación, o el presente captado por él con desmesurada vivacidad, aparecen a una luz tan clara que, por así decirlo, los restantes miembros de la cadena a la que aquellos pertenecen quedan a oscuras; y esto da lugar a fenómenos que tienen una semejanza desde hace tiempo reconocida con los de la locura. Lo que en la cosa individual presente existe de manera meramente imperfecta y debilitada por modificaciones, la forma de consideración del genio lo eleva a la idea, a la perfección: él ve, pues, extremos y precisamente por eso su obrar cae en extremos: no sabe encontrar la justa medida, le falta la sobriedad y el resultado es el ya
229 mencionado. Él conoce | perfectamente las ideas pero no los individuos. Por eso, como se ha observado, un poeta puede conocer en profundidad *al* hombre pero muy mal *a los* hombres; es fácil de embaucar y supone un juego en manos del astuto.

§ 37

Según nuestra exposición, el genio consiste en la capacidad de conocer independientemente del principio de razón, es decir, en vez de las cosas individuales que tienen su existencia solo en la relación, conocer las ideas de las mismas, y así ser frente a ellas el correlato de la idea, es decir, no ya individuo sino puro sujeto del conocer.

No obstante, esa capacidad ha de habitar en menor y diverso grado en todos los hombres; porque si no, serían tan incapaces de disfrutar las obras de arte como de producirlas y en general no tendrían sensibilidad alguna para lo bello y lo sublime, ni esas palabras podrían tener siquiera sentido para ellos. Por ello, a no ser que haya quienes sean totalmente incapaces de todo placer estético, hemos de suponer en todos los hombres aquella capacidad de conocer en las cosas sus ideas y, con ello, de extrañarse momentáneamente de su personalidad. El genio los aventaja solamente en el grado muy superior y la duración más sostenida de aquella forma de conocimiento, los cuales le permiten conservar el discernimiento necesario para reproducir lo así conocido en una obra espontánea, reproducción esta que constituye la obra de arte. A través de ella comunica a los demás la idea captada. Esta permanece siempre inalterada y la misma: de ahí que el placer estético sea esencialmente el mismo, al margen de que esté suscitado por una obra de arte o inmediatamente por la intuición de la naturaleza y la vida. La obra de arte es simplemente un medio de facilitar el conocimiento en que consiste aquel placer. El hecho de que a partir de la obra de arte se nos acerque la idea con más facilidad que inmediatamente a partir de la naturaleza y la realidad se debe únicamente a que el artista,
que | solo conoció la idea y no la realidad, en su obra ha reproduci- 230
do puramente la idea, la ha separado de la realidad omitiendo todas las contingencias que la perturban. El artista nos deja mirar en el mundo con sus ojos. El tener esos ojos, el conocer lo esencial de las cosas que está fuera de todas las relaciones, constituye precisamente el don del genio, lo innato; el estar en condiciones de prestarnos ese don, de ponernos sus ojos, es lo adquirido, la técnica del arte. Por eso, tras haber presentado en lo precedente la esencia interna de la forma de conocimiento estética en sus líneas más generales, la consideración filosófica de lo bello y lo sublime que ahora sigue explicará ambas cuestiones al mismo tiempo en la naturaleza y el arte, sin separarlas más. En primer lugar examinaremos lo que ocurre en el hombre cuando le conmueve lo bello y lo sublime: el que esa emoción la extraiga inmediatamente de la naturaleza, de la vida, o solo participe de ella por mediación del arte, no fundamenta una distinción esencial sino meramente extrínseca.

§ 38

En el modo de consideración estético hemos hallado *dos elementos inseparables*: el conocimiento del objeto, no como cosa individual

sino como *idea* platónica, como forma persistente de toda esa especie de cosas; y luego la autoconciencia del cognoscente, no como individuo sino como *puro e involuntario sujeto del conocimiento*. La condición para que esos dos elementos aparecieran siempre unidos era el abandono de la forma de conocimiento ligada al principio de razón, la cual es, en cambio, la única apta para el servicio de la voluntad así como para la ciencia. — Veremos que también el *placer* suscitado por la contemplación de lo bello surge de esos dos elementos, más de uno o de otro según sea el objeto de la contemplación estética.

231 Todo *querer* nace de la necesidad, o sea, de la carencia, | es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. — Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo. Da igual que persigamos o huyamos, temamos la desgracia o aspiremos al placer: la preocupación por la voluntad siempre exigente, no importa bajo qué forma, ocupa y mueve continuamente la conciencia; pero sin sosiego ningún verdadero bienestar es posible. Así el sujetos del querer da vueltas constantemente en la rueda de Ixión[26], llena para siempre el tonel de las Danaides[27], es el Tántalo[28] eternamente nostálgico.

26. Ixión, rey de Tesalia. Zeus castigó sus crímenes atándolo a una rueda inflamada que lanzó a través del espacio, donde habría de seguir girando eternamente. [*N. de la T.*]

27. Las cincuenta hijas de Dánao, casadas con los cincuenta hijos de Egipto. Por orden de su padre, todas menos la mayor asesinaron a sus esposos en la noche de bodas. Por ese delito fueron condenadas tras su muerte a llevar agua a un tonel sin fondo por toda la eternidad. [*N. de la T.*]

28. Rey legendario de Lidia (Asia Menor) que fue condenado por los dioses a sufrir eternamente hambre y sed teniendo agua y comida al alcance de la mano, pero sin poder nunca cogerlas. [*N. de la T.*]

Pero cuando un motivo externo o el ánimo interior nos sacan repentinamente de la interminable corriente del querer; cuando el conocimiento se desgaja de la esclavitud de la voluntad y la atención no se dirige ya a los motivos del querer sino que capta las cosas fuera de su relación con la voluntad, es decir, las contempla de forma puramente objetiva, sin interés ni subjetividad, totalmente entregada a ellas en la medida en que son representaciones y no motivos: entonces aparece de un golpe por sí mismo el sosiego que siempre se buscaba por aquel camino del querer pero siempre se escapaba, y nos sentimos completamente bien. Es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene.

Mas ese estado es justamente el que antes describí | como 232
imprescindible para el conocimiento de la idea, como contemplación pura, como un quedar absorbido en la intuición, perderse en el objeto, olvidar toda individualidad, suprimir la forma de conocimiento que sigue el principio de razón y solo capta relaciones; con lo cual, simultánea e inseparablemente, la cosa individual intuida se erige en idea de su especie y el individuo cognoscente en sujeto puro de conocimiento involuntario, y ambos en cuanto tales dejan de estar en la corriente del tiempo y de todas las demás relaciones. Entonces da igual que la puesta de sol se vea desde un calabozo o desde un palacio.

El ánimo interior, el predominio del conocer sobre el querer, puede provocar ese estado dentro de cualquier entorno. Eso nos muestran aquellos eximios holandeses que dirigieron tal intuición puramente objetiva a los objetos más insignificantes y erigieron un monumento perdurable a su objetividad y tranquilidad de espíritu en el *bodegón*, que el espectador estético contempla no sin emoción, porque le hace presente el tranquilo, callado e involuntario estado de ánimo del artista que era necesario para intuir tan objetivamente cosas tan insignificantes, examinarlas con tanta atención y reproducir esa intuición con tanto discernimiento: y, dado que la imagen le invita a participar en tal estado, su emoción se verá a menudo incrementada por el contraste con la propia disposición de ánimo en la que él se encuentra, inquieta y perturbada por un violento querer. Con este mismo espíritu, los paisajistas, en especial Ruisdael, han pintado objetos de paisajes sumamente insignificantes, produciendo así ese efecto de forma aún más grata.

Todo eso lo produce por sí sola la fuerza interna de un ánimo

artístico: pero aquella disposición de ánimo puramente objetiva se facilita y fomenta desde fuera gracias a los objetos que la favorecen, a la exuberancia de la naturaleza bella que le invita y hasta le apremia a la intuición. Al abrirse de un golpe a nuestra vista, casi siempre consigue, aunque sea momentáneamente, arrancarnos de la subjetividad, de la esclavitud de la voluntad, e instalarnos en el estado de conocimiento puro. Por eso el que está atormentado por la pasión, o bien por la necesidad y la inquietud, se alivia, consuela y alienta repentinamente con una sola mirada libre a la naturaleza:
233 | la tormenta de las pasiones, el apremio del deseo y el temor, y todo el tormento del querer, quedan entonces inmediatamente apaciguados de forma asombrosa. Pues en el instante en que, desprendidos del querer, nos hemos entregado al conocimiento puro e involuntario, es como si hubiéramos entrado en otro mundo en el que todo lo que mueve nuestra voluntad sacudiéndonos tan violentamente deja de existir. La liberación que proporciona el conocimiento nos saca de todo eso como lo hacen la dormición y el sueño: felicidad y desdicha desaparecen: ya no somos el individuo, que ha quedado olvidado, sino puro sujeto de conocimiento: existimos solamente como el ojo *único* del mundo que mira desde todos los seres cognoscentes pero solo en el hombre puede liberarse totalmente de la servidumbre de la voluntad, con lo que toda diferencia de la individualidad desaparece tan completamente que entonces da igual si el ojo que mira pertenece a un poderoso rey o a un afligido mendigo. Pues ni la dicha ni el lamento han traspasado esos límites. Así de cercana a nosotros se halla siempre una región en la que nos evadimos totalmente de todas nuestras miserias; ¿pero quién tiene la fuerza de mantenerse largo tiempo en ella? Tan pronto como se presenta de nuevo a la conciencia cualquier relación de aquel objeto puramente intuido con nuestra voluntad, con nuestra persona, el encanto desaparece: volvemos a caer en el conocimiento regido por el principio de razón, ya no conocemos la idea sino la cosa individual, el miembro de una cadena a la que también nosotros pertenecemos, y estamos otra vez entregados a toda nuestra miseria. — La mayoría de los hombres, debido a que carecen totalmente de objetividad, es decir, de genialidad, se mantienen casi siempre en ese punto de vista. De ahí que no se sientan a gusto solos con la naturaleza: necesitan compañía, al menos un libro. Pues su conocer permanece al servicio de la voluntad: por eso no buscan en los objetos más que la relación que acaso tengan con su voluntad; y siempre que no la tienen, resuena en su interior, a modo de bajo fundamental, un continuo y desconsolado «No me sirve de nada»:

de este modo, cuando están en soledad, aun el más bello entorno tiene para ellos un aspecto yermo, tenebroso, extraño y hostil.

Aquella felicidad de la intuición involuntaria es, finalmente, | la 234
que difunde ese encanto tan asombroso sobre el pasado y la distancia, y nos los presenta a una luz tan embellecedora por medio de un autoengaño. Pues al hacernos presentes los días pasados hace tiempo y vividos en un lejano lugar, lo que nuestra fantasía evoca son solamente los objetos y no el sujeto de la voluntad, que antaño cargaba con sus incurables sufrimientos igual que ahora: pero ahora están olvidados porque desde entonces han dejado su lugar a otros. La intuición objetiva actúa ahora en el recuerdo tal y como actuaría la presente si fuéramos capaces de entregarnos a ella libres de la voluntad. A ello se debe el que, en especial cuando una necesidad nos angustia más de lo habitual, nos sobrevenga el repentino recuerdo de escenas del pasado y la lejanía como un paraíso perdido. La fantasía evoca solamente lo objetivo, no lo individual-subjetivo; y nos imaginamos que aquello objetivo estuvo entonces ante nosotros tan limpio y depurado de cualquier relación con la voluntad como lo está ahora su imagen en la fantasía: sin embargo, la relación de los objetos con nuestro querer nos produjo entonces el mismo tormento que ahora. Podemos sustraernos a todo sufrimiento tanto a través de los objetos presentes como de los remotos, tan pronto como nos elevamos a la consideración puramente objetiva de los mismos y somos capaces de crear la ilusión de que solo están presentes aquellos objetos y no nosotros mismos: entonces, desembarazados del yo sufriente, en cuanto sujeto puro del conocimiento nos hacemos uno con aquellos objetos, y tan ajena como es nuestra necesidad a ellos, lo es en ese instante a nosotros mismos. Entonces no queda más que el mundo como representación y el mundo como voluntad ha desaparecido.

Con todas estas consideraciones deseo haber dejado claro de qué clase y magnitud es la parte que tiene en el placer estético su condición subjetiva, a saber: la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido de su propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto del conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación. Junto con ese lado subjetivo de la contemplación estética aparece siempre en cuanto | correlato necesario el lado objetivo de la mis- 235
ma: la captación intuitiva de la idea platónica. Antes de proceder a una consideración más aproximada de esta y al examen de las producciones artísticas en relación con ella, será útil que nos detengamos un poco aún en el lado subjetivo del placer estético, a fin de

completar su examen con el debate acerca de la impresión de lo *sublime*, que depende solamente de ese lado subjetivo y surge mediante una modificación del mismo. Después nuestra investigación del placer estético quedará completada con el examen de su lado objetivo.

Pero antes conviene añadir a lo dicho las siguientes observaciones. La luz es lo más grato de las cosas: se ha convertido en el símbolo de todo lo bueno y salvífico. En todas las religiones significa la salvación eterna, y las tinieblas la condenación. Ormuz vive en la más clara luz, Ahrimán en la noche eterna. El Paraíso de Dante se parece al Vauxhall de Londres en que todos los espíritus bienaventurados aparecen como puntos de luz que se unen formando figuras regulares. La ausencia de luz nos pone inmediatamente tristes; su vuelta nos alegra: los colores suscitan inmediatamente un vivo deleite que alcanza su mayor grado cuando son transparentes. Todo ello se debe exclusivamente a que la luz es el correlato y la condición de la más perfecta forma de conocimiento intuitiva, la única que no afecta de manera inmediata a la voluntad. Pues, a diferencia de la afección de los demás sentidos, la visión no es capaz en sí misma, de forma inmediata y por su acción sensorial, de provocar un agrado o desagrado de la *sensación* en el órgano; es decir, no tiene una conexión inmediata con la voluntad, sino que solo la intuición surgida en el entendimiento puede tener una conexión tal, que después consiste en la relación del objeto con la voluntad. Ya en el oído las cosas son distintas: los tonos pueden producir inmediatamente dolor y también ser agradables de forma inmediatamente sensible, sin referencia a la armonía o la melodía. El tacto, en cuanto idéntico al sentimiento de todo el cuerpo, está todavía más sometido a ese influjo inmediato de la voluntad: sin embargo, todavía hay una palpación exenta de dolor y placer. Mas los olores
236 son | siempre agradables o desagradables, y los sabores todavía más. Los dos últimos sentidos son, pues, los más contaminados por la voluntad: de ahí que sean siempre los menos nobles y hayan sido denominados por Kant los sentidos subjetivos. Así pues, el gozo en la luz no es de hecho más que el gozo en la posibilidad objetiva de la más pura y perfecta forma de conocimiento intuitiva, y en cuanto tal se ha de derivar del hecho de que el conocimiento puro liberado y desembarazado de todo querer es sumamente grato y ya en cuanto tal toma una gran parte en el placer estético. — De esta opinión sobre la luz se ha de inferir también la increíble belleza que atribuimos al reflejo de los objetos en el agua. Aquí se nos pone ante la vista de forma totalmente clara, abarcable y completa, tanto

en la causa como en el efecto y a gran escala, la acción por la reflexión de los rayos luminosos: aquella forma de acción recíproca de los cuerpos, la más leve, rápida y sutil, a la que debemos también la más perfecta y pura de nuestras percepciones: de ahí nuestro gozo estético que tiene su principal raíz en la razón subjetiva del placer estético y representa la alegría acerca del conocimiento puro y su vía[29].

§ 39

A todas estas consideraciones, destinadas a resaltar la parte subjetiva del placer estético —o sea, este placer en la medida en que es alegría del puro conocimiento intuitivo en cuanto tal, en oposición a la voluntad—, se asocia, en cuanto conectada inmediatamente con ellas, la siguiente explicación de aquel ánimo que se ha designado como sentimiento de lo *sublime*.

Ya antes se ha señalado que la forma más fácil de desplazarse al estado de intuición pura se da cuando los objetos se prestan a ella, es decir, cuando por su forma variada y a la vez determinada y clara, se convierten fácilmente en representantes de su idea; en esto consiste la belleza en | sentido objetivo. Esa propiedad la tiene ante 237
todo la naturaleza bella, que hasta al más insensible le saca al menos un efímero placer estético: es tan llamativo cómo en especial el mundo de las plantas invita y de algún modo obliga a la consideración estética, que podríamos relacionar esa facilidad con el hecho de que tales seres orgánicos no son, como los cuerpos animales, objetos inmediatos de conocimiento, por lo que necesitan un individuo ajeno dotado de entendimiento para salir del mundo de la voluntad ciega y entrar en el de la representación; de ahí que, por así decirlo, anhelen esa entrada para conseguir al menos mediatamente lo que inmediatamente les es negado. Por lo demás, dejo en suspenso esos pensamientos osados y quizá rayanos en el entusiasmo, ya que solo un examen de la naturaleza muy profundo y entregado los puede inspirar o justificar[30]. Mientras esa disposición

29. Véase sobre esto el capítulo 33 del segundo volumen.

30. Tanto más me alegra y me sorprende ahora, 40 años después de haber escrito esos pensamientos de forma tan tímida y vacilante, descubrir que ya san Agustín los había expresado: *Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod* nosse *non possunt, quasi* innotescere *velle videantur* [Las plantas presentan a la percepción de

de la naturaleza, esa significatividad y claridad de sus formas desde las cuales nos abordan las ideas individualizadas en ellas, sea lo que nos saque del conocimiento de meras relaciones servil a la voluntad y nos instale en la contemplación estética elevándonos a sujeto involuntario del conocimiento, será simplemente lo *bello* lo que actúe en nosotros y el sentimiento de la belleza lo que se suscite. Pero cuando aquellos objetos cuyas formas significativas nos invitan a su pura contemplación tienen una relación hostil con la voluntad humana en general, tal y como se presenta en su objetividad, el cuerpo humano; cuando se le oponen, cuando le amenazan con una superioridad que suprime toda resistencia o le empequeñecen hasta la nada con su inmensa magnitud, pero el observador no dirige su
238 atención a esa | imponente relación hostil con su voluntad sino que, aun percibiéndola y reconociéndola, se aparta conscientemente de ella desprendiéndose violentamente de su voluntad con sus relaciones y, entregado sólo al conocimiento, como puro sujeto involuntario del conocimiento contempla tranquilo aquellos objetos terribles para la voluntad, captando solo su idea ajena a toda relación; y permaneciendo de buena gana en su contemplación, se eleva por encima de sí mismo, de su persona, del suyo y de todo querer: entonces, le llena el sentimiento de lo *sublime* [*Erhabenen*], se halla en estado de elevación [*Erhebung*], y por eso al objeto que provoca tal estado se lo llama *sublime* [*erhaben*]. Así pues, lo que diferencia el sentimiento de lo sublime del de lo bello es esto: en lo bello el conocer ha obtenido la supremacía sin lucha, ya que la belleza del objeto, es decir, la condición que tiene de propiciar el conocimiento de su idea, alejó de la conciencia sin resistencia e imperceptiblemente la voluntad y el conocimiento de las relaciones entregado a su servicio, quedando la conciencia como puro sujeto del conocimiento, de modo que no permaneció recuerdo alguno de la voluntad: en cambio, en el caso de lo sublime aquel estado de conocimiento puro solo se gana tras desprenderse consciente y violentamente de las relaciones del mismo objeto con la voluntad, conocidas como desfavorables, a través de una elevación libre y consciente por encima de la voluntad y el conocimiento referente a ella. Esta elevación no solo hay que conseguirla sino también mantenerla con conciencia, por lo que va acompañada de un constante recuerdo de la voluntad, aunque no de un querer individual,

los sentidos sus variadas formas, gracias a las cuales es hermosa la estructura de este mundo visible; de modo que, ya que no pueden *conocer*, parece como si quisieran *ser conocida*]. (*De civ. Dei*, XI, 27.)

como el temor o el deseo, sino del querer humano en general en tanto que expresado universalmente por su objetividad, el cuerpo humano. Si en la conciencia apareciera un acto de voluntad individual real debido al asedio y peligro reales para la persona por parte del objeto, entonces la voluntad individual así conmocionada ganaría la supremacía, se haría imposible la tranquilidad de la contemplación y la impresión de lo sublime se perdería dejando paso al miedo, en el que el afán del individuo por salvarse desbancaría
cualquier otro pensamiento. — | Algunos ejemplos contribuirán en 239
buena medida a esclarecer esta teoría de lo sublime estético y dejarla fuera de duda, al tiempo que mostrarán los distintos grados de ese sentimiento de lo sublime. Pues, dado que es idéntico al de lo bello en la determinación fundamental de ser un conocimiento puro e involuntario, y referirse a las ideas que están fuera de toda relación determinada por el principio de razón, distinguiéndose del sentimiento de lo bello únicamente por el añadido de ser una elevación sobre la relación conocidamente hostil del objeto contemplado con la voluntad, según que este añadido sea fuerte, intenso, apremiante y cercano, o bien débil, remoto y meramente aludido, surgen diversos grados de lo sublime y hasta tránsitos de lo bello a lo sublime. Considero apropiado a la exposición traer primero a la vista con ejemplos esos tránsitos y, en general, los grados más débiles de la impresión de lo sublime: si bien aquellos cuya sensibilidad estética no sea muy grande ni su fantasía muy viva solo entenderán los posteriores ejemplos de los grados superiores y más claros de aquella impresión, así que solo se atendrán a estos y tendrán que dejar estar los ejemplos de los grados muy débiles de la mencionada impresión citados en primer lugar.

Así como el hombre es al mismo tiempo un impetuoso y sombrío afán del querer (significado por el polo de los genitales como su foco) y un eterno, libre y sereno sujeto del conocimiento puro (significado por el polo del cerebro), también en correspondencia con esa oposición, el sol es a la vez fuente de la *luz*, de la condición para la más perfecta forma de conocimiento y, precisamente por eso, de la más grata de las cosas, y fuente del *calor*, de la condición primera de toda vida, es decir, de todo fenómeno de la voluntad en sus grados superiores. Por eso, lo que es el calor a la voluntad, es la luz al conocimiento. La luz es el mayor diamante en la corona de la belleza y tiene la influencia más decisiva en el conocimiento de cualquier objeto bello: su presencia en general constituye una condición ineludible; su posición favorable incrementa hasta la belleza de lo más bello. Gracias a ella se potencia ante todo la

240 belleza de los edificios, aunque hasta | lo más insignificante lo convierte en un objeto bello. — En el riguroso invierno, en medio del general entumecimiento de la naturaleza, vemos los rayos del sol bajo reflejados por las masas de piedra que iluminan sin calentarlas; es decir, favorecen solamente la forma de conocimiento más pura, no la voluntad; así la contemplación del bello efecto de la luz sobre esas masas nos coloca, al igual que toda belleza, en el estado del conocimiento puro que aquí, sin embargo, debido al leve recuerdo de la falta de calentamiento de esos rayos, es decir, de la ausencia del principio vital, exige una cierta elevación por encima del interés de la voluntad y contiene un leve requerimiento a detenerse en el conocimiento puro evitando todo querer; por eso constituye un tránsito del sentimiento de lo bello al de lo sublime. Este es el más leve soplo de lo sublime en lo bello, y este mismo aparece aquí sólo en un pequeño grado. Un ejemplo casi igual de débil es el siguiente.

Si nos instalamos en una región muy solitaria, con un horizonte ilimitado, bajo un cielo completamente despejado, con árboles y plantas en un aire quieto, sin animales, sin hombres, sin corrientes de agua, en el más profundo silencio, tal entorno es como una llamada a la seriedad, a la contemplación desligada de todo querer y de su miseria: pero precisamente eso da a tal entorno solitario y quieto un toque de sublimidad. Pues, al no ofrecer ningún objeto, ni favorable ni desfavorable, a la voluntad necesitada de un continuo aspirar y alcanzar, solo queda el estado de pura contemplación; y quien no sea capaz de él quedará vergonzosamente denigrado y a merced del vacío de la voluntad desocupada, del tormento del aburrimiento. Él nos proporciona en este sentido la medida de nuestro propio valor intelectual, del que es un buen criterio el grado de nuestra capacidad para soportar o amar la soledad. El entorno descrito ofrece así un ejemplo de lo sublime en grado ínfimo, ya que con el estado de conocimiento puro, en su tranquilidad y moderación, se mezcla en contraste el recuerdo de la dependencia y miseria de la voluntad necesitada de una continua actividad. — Esta es la
241 especie | de sublimidad que da fama a la vista de las infinitas praderas del interior de Norteamérica.

Si despojamos de plantas ese paraje y mostramos solamente desnudas rocas, la voluntad se angustia directamente debido a la total ausencia de seres orgánicos necesarios para nuestra subsistencia: la soledad adopta un terrible carácter; nuestro ánimo se vuelve cada vez más trágico: la elevación al conocimiento puro se produce con un decidido apartamiento del interés de la voluntad; y al permanecer en el estado del conocimiento puro, aparece el sentimiento de lo sublime.

El siguiente entorno lo puede ocasionar en mayor grado. La naturaleza en movimiento tempestuoso; penumbra a través de amenazadoras nubes negras; peñas colgantes enormes y desnudas que cierran la vista al cruzarse; aguas atronadoras y espumosas; soledad total; lamentos del viento que corre por los barrancos. Nuestra dependencia, nuestra lucha con la naturaleza hostil, nuestra voluntad quebrantada en ella, se nos presentan ahora intuitivamente ante los ojos: pero mientras no prevalezca el apuro personal y nos mantengamos en la contemplación estética, el sujeto puro de conocimiento mirará a través de aquella lucha de la naturaleza, de aquella imagen de la voluntad quebrantada, y captará tranquilo, imperturbable e impávido (*unconcerned*) las ideas en los objetos amenazadores y terribles para la voluntad. Precisamente en ese contraste se encuentra el sentimiento de lo sublime.

Pero la impresión es todavía más poderosa cuando tenemos a la vista a gran escala la lucha de las fuerzas naturales enfurecidas, cuando en aquel entorno una catarata con su alboroto nos quita la posibilidad de oír nuestra propia voz; o cuando nos hallamos en el mar embravecido en una tormenta: olas del tamaño de una casa se elevan y descienden, golpean violentamente contra las escarpadas orillas, rocían la espuma en el aire a gran altura; la tempestad ruge, el mar brama, los relámpagos centellean desde las negras nubes y los truenos acallan el temporal y el mar. Entonces, en el espectador impasible de esa escena alcanza su mayor claridad la duplicidad de su conciencia: él se siente | a la vez como un individuo, como un 242
frágil fenómeno de la voluntad que el menor golpe de aquellas fuerzas puede aniquilar, desamparado frente a la violenta naturaleza, dependiente, entregado al azar, una nada evanescente frente a poderes enormes; y, al mismo tiempo, como un eterno y tranquilo sujeto de conocimiento que, en cuanto condición de todo objeto, es el soporte de todo ese mundo; la terrible lucha de la naturaleza no es más que su representación, y él mismo, en la tranquila captación de las ideas, se halla libre y ajeno a todo querer y necesidad. Es la completa impresión de lo sublime. Aquí está causada por la visión de un poder que amenaza con destruir al individuo y le supera sin comparación alguna.

También puede surgir esa impresión de forma completamente distinta, cuando nos representamos una simple magnitud en el espacio y el tiempo cuya inmensidad reduce al individuo a la nada.

Podemos llamar a la primera clase lo sublime dinámico y a la segunda lo sublime matemático, manteniendo las designaciones de Kant y su correcta división; si bien discrepamos totalmente de él en la explicación de la esencia interna de aquella impresión y no concedemos parte en ella a las reflexiones morales ni a las hipóstasis de la filosofía escolástica.

Cuando nos perdemos en la consideración de la infinita magnitud del mundo en el espacio y el tiempo, cuando meditamos sobre los milenios transcurridos y los que han de venir, o cuando el cielo de la noche nos trae realmente ante los ojos innumerables mundos, penetrando así en nuestra conciencia la inmensidad del Universo, entonces nos sentimos reducidos a la nada, nos sentimos como un individuo, un cuerpo vivo, un efímero fenómeno de la voluntad; y desaparecemos fundidos en la nada, igual que una gota en el océano. Pero al mismo tiempo, frente a tal espectro de nuestra propia nada, frente a esa mentirosa imposibilidad, se alza la conciencia inmediata de que todos esos mundos existen únicamente en nuestra representación como simples modificaciones del eterno sujeto del conocimiento puro que descubrimos en nosotros mismos tan pronto como olvidamos la individualidad y que es el soporte necesario y condición de todos los mundos y todos los tiempos. La magnitud del mundo que antes nos inquietaba descansa ahora en
243 nosotros: nuestra dependencia de él queda abolida por su | dependencia de nosotros. — Mas todo esto no viene inmediatamente a la reflexión sino que se muestra como un sentimiento de que en algún sentido (que solo la filosofía esclarece) somos uno con el mundo y por eso su inmensidad no nos aplasta sino que nos eleva. Es la conciencia de aquello que los Upanishads de los Vedas expresan en tan variadas locuciones, preferentemente en la sentencia que ya antes se citó. *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*[31] (*Oupnekhat*, vol. I, 122). Es la elevación por encima del propio individuo, el sentimiento de lo sublime.

En forma totalmente inmediata recibimos esa impresión de lo sublime matemático a través de un espacio que es pequeño en comparación con el Universo pero que, al resultarnos totalmente perceptible de forma inmediata, actúa sobre nosotros en sus tres dimensiones y en toda su magnitud, la cual es suficiente para hacer casi infinitamente pequeña la medida de nuestro cuerpo. Esa impresión no puede producirla nunca un espacio vacío para la percep-

31. [Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada.]

ción, es decir, un espacio abierto, sino solo uno que sea inmediatamente perceptible mediante la limitación en todas sus dimensiones, o sea, una bóveda muy alta y grande como la de la iglesia de San Pedro en Roma o la de San Pablo en Londres. El sentimiento de lo sublime surge aquí al percatarnos de la evanescente nihilidad de nuestro propio cuerpo ante una magnitud que, por otra parte, no se halla más que en nuestra representación y cuyo soporte somos nosotros en cuanto sujeto cognoscente; es decir, surge aquí, como en todos los casos, por el contraste entre la insignificancia y dependencia de nuestro yo como individuo, como fenómeno de la voluntad, y la conciencia de nosotros mismos como sujeto puro del conocimiento. Incluso la bóveda celeste, cuando se la considera sin reflexión, actúa del mismo modo que aquella bóveda de piedra y no en sus dimensiones verdaderas sino aparentes. — Algunos objetos de nuestra intuición suscitan la impresión de lo sublime porque, tanto debido a su magnitud espacial como a su antigüedad, es decir, a su duración temporal, frente a ellos nos sentimos reducidos a la nada y, no obstante, disfrutamos el placer de verlos: ese es el caso
de | las montañas muy altas, las pirámides de Egipto y las ruinas 244
colosales de la remota Antigüedad.

Nuestra explicación de lo sublime puede también trasladarse a lo ético, en concreto, a lo que designamos como carácter sublime. También este se debe a que la voluntad no es excitada por los objetos adecuados para hacerlo, sino que el conocer mantiene aquí la supremacía. Por consiguiente, tal carácter considerará siempre a los hombres de manera puramente objetiva y no conforme a las relaciones que pudieran tener con la propia voluntad: por ejemplo, observará sus defectos, incluso su odio y su injusticia hacia él mismo, sin que por su parte se suscite en él el odio hacia ellos; verá su felicidad sin sentir envidia; conocerá sus buenas cualidades sin desear una relación más cercana con ellos; percibirá la belleza de las mujeres sin desearlas. Su felicidad o desdicha personal no le afligirán intensamente, antes bien, será tal y como Hamlet describe a Horacio:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc. (A. 3. sc. 2.)[32].

32. [Pues tu fuiste como aquel / Que, sufriéndolo todo, no sufrió nada; / Un hombre que aceptó con igual gratitud / Los golpes y los regalos de la fortuna.]

Pues en su propia vida y sus desgracias verá menos su suerte individual que la de la humanidad en general, dedicándose más a conocer que a sufrir.

§ 40

Dado que los opuestos se explican mutuamente, puede que sea este el lugar de observar que el verdadero opuesto de lo sublime es algo que a primera vista no reconoceríamos como tal: lo *atractivo*
245 [*Reizende*]. Con ello entiendo lo | que estimula la voluntad al presentarle inmediatamente la aprobación, el cumplimiento. — El sentimiento de lo sublime surgía de que un objeto directamente desfavorable a la voluntad se convertía en objeto de la pura contemplación, la cual solo se mantenía mediante un continuo apartamiento de la voluntad y elevación sobre su interés, constitutivos precisamente de la sublimidad del ánimo; por el contrario, lo atractivo hace al sujeto descender de la contemplación pura que es necesaria para toda captación de lo bello, al provocar necesariamente su voluntad con objetos que la complacen de forma inmediata, con lo que el espectador no sigue siendo sujeto puro del conocer sino que se convierte en un necesitado y dependiente sujeto del querer. — El que habitualmente se denomine atractivo a lo bello de naturaleza alegre constituye una acepción demasiado amplia del concepto que es debida a la falta de una adecuada distinción y que yo tengo que dejar de lado y desaprobar. — En el sentido indicado y explicado, solo encuentro en el terreno del arte dos clases de cosas atractivas, ambas indignas de él. La primera, muy vulgar, en los bodegones de los holandeses cuando en ellos se comete la equivocación de representar víveres cuya engañosa exposición despierta necesariamente el apetito, que es justamente una excitación de la voluntad que pone fin a cualquier contemplación estética del objeto. La fruta pintada es aún admisible, ya que se presenta como un desarrollo ulterior de la flor y como un producto natural bello por su forma y color, sin que nos veamos forzados directamente a pensar en su carácter comestible; pero, desgraciadamente, con frecuencia encontramos con una naturalidad engañosa alimentos preparados y servidos en la mesa: ostras, arenques, cangrejos de mar, pan con mantequilla, cerveza, vino, etc., lo cual es totalmente reprobable. — En la pintura histórica y la escultura lo atractivo consiste en figuras desnudas cuya postura, semidesnudez y modo de tratamiento tienden a excitar la voluptuosidad en el espectador, con lo cual se anula

enseguida la pura contemplación estética, es decir, se va en contra del fin del arte. Este defecto se corresponde plenamente con el que se acaba de censurar en los holandeses. Los antiguos, con toda la belleza y total desnudez de sus figuras, están casi siempre libres de él porque el propio artista las creó con un espíritu plenamente
objetivo, repleto de la belleza ideal, | y no en un espíritu de viles 246
deseos subjetivos. — Así pues, lo atractivo ha de ser evitado siempre en el arte.

Existe también lo repulsivo [*Negativ-Reizendes*], que es todavía más reprobable que lo atractivo [*Positiv-Reizende*]: se trata de lo nauseabundo. Al igual que lo propiamente atractivo, despierta la voluntad del espectador destruyendo así la pura contemplación estética. Pero lo que de ese modo se suscita es un violento no querer, una repugnancia: la voluntad se despierta al ponerle delante el objeto de su aversión. Por eso se ha sabido desde siempre que lo repulsivo no es admisible en el arte, si bien lo feo, mientras no sea repugnante, puede ser tolerado en su correcto lugar, como veremos después.

§ 41

El curso de nuestra investigación ha hecho necesario intercalar la explicación de lo sublime aquí, donde la de lo bello no se había completado más que a medias, en su aspecto subjetivo. Pues no era más que una especial modificación de ese aspecto subjetivo lo que distinguía lo sublime de lo bello. O bien el estado de puro conocimiento involuntario que toda contemplación estética supone y exige, al invitarnos y atraernos el objeto hacia él, se presenta como por sí mismo, sin resistencia y desapareciendo la voluntad de la conciencia; o bien tal estado no se suscita más que por una elevación libre y consciente sobre la voluntad, con la que el objeto contemplado tiene una relación desfavorable y hostil, y el dejarse llevar por ella suprime la contemplación estética: esta es la diferencia entre lo bello y lo sublime. Ambos no se distinguen esencialmente por el objeto, pues en todo caso el objeto de la contemplación estética no es la cosa individual sino la idea que aspira a revelarse en ella, es decir, la adecuada objetividad de la voluntad en un grado determinado: su correlato necesario, independiente como ella del principio de razón, es el sujeto puro del conocer, al igual que el correlato de la cosa individual es el individuo cognoscente, ubicados ambos en el terreno del principio de razón.

247 | Al llamar una cosa *bella* expresamos que es objeto de nuestra consideración estética, la cual encierra en sí dos elementos: por un lado, que su visión nos hace *objetivos*, es decir, que al considerarla no tenemos ya conciencia de nosotros mismos como individuos sino como sujeto puro e involuntario; y, por otro lado, que en el objeto no conocemos ya la cosa individual sino una idea, lo cual solo puede ocurrir en la medida en que nuestra consideración del objeto no esté entregada al principio de razón, no se ocupe de su relación con algo ajeno a él (que al final siempre se conecta con las relaciones hacia nuestra propia voluntad) sino que descanse en el objeto mismo. Pues la idea y el sujeto puro del conocer siempre surgen a la vez en la conciencia como correlatos necesarios; y en este surgimiento desaparece también toda distinción temporal, ya que ambos son totalmente ajenos al principio de razón en todas sus formas y se hallan fuera de las relaciones establecidas por él, siendo comparables al arco iris y el sol, que no toman parte alguna en el continuo movimiento y la sucesión de las gotas que caen. Por eso, cuando, por ejemplo, contemplo un árbol estéticamente, es decir, con ojos de artista, de modo que no lo conozco a él sino su idea, inmediatamente carece de significado si se trata de este árbol o de un antepasado suyo que floreció hace miles de años, como también si el observador es este o cualquier otro individuo que vive en cualquier tiempo y lugar; junto con el principio de razón se suprime la cosa individual y el individuo cognoscente, y no queda más que la idea y el sujeto puro del conocer, que juntos constituyen la adecuada objetividad de la voluntad en ese grado. Y no solo del tiempo, sino también del espacio está liberada la idea: pues la idea no es la forma espacial que tengo delante, sino su expresión, su significado puro, su esencia íntima que se me abre y me habla; y esa idea puede seguir siendo la misma dentro de una gran diferencia de relaciones de la forma en el espacio.

Dado que, por una parte, toda cosa existente puede ser considerada de forma puramente objetiva y fuera de toda relación; y, por
248 otra, en cada cosa se manifiesta la voluntad en algún grado de su | objetivación, siendo así expresión de una idea, se sigue que todas las cosas son *bellas*. — El que hasta lo más insignificante admita una consideración puramente objetiva e involuntaria, y así se acredite como bello, lo atestigua la pintura de bodegones de los holandeses mencionada ya antes (§ 38) a este respecto. Pero una cosa es más bella que otra porque facilita la contemplación objetiva, la fomenta y hasta obliga a ella, y entonces la calificamos de muy bella. Esto ocurre, por una parte, porque en cuanto cosa individual expresa de

forma pura la idea de su especie por medio de una proporción de sus partes sumamente clara, netamente definida y plenamente significativa; y unificando en su totalidad las manifestaciones posibles de su especie, revela a la perfección la idea de la misma, de modo que facilita al observador el tránsito de la cosa individual a la idea, y con ello al estado de la contemplación pura; por otra parte, aquel privilegio de la especial belleza de un objeto consiste en que la idea misma que nos habla desde él constituye un alto grado de objetividad de la voluntad, por lo que es plenamente significativa y elocuente. Por eso el hombre es el más bello de los seres y la revelación de su esencia constituye el fin supremo del arte. La figura y expresión humanas constituyen el objeto más importante del arte figurativo, como la acción humana es el objeto más importante de la poesía. — Sin embargo, cada cosa posee su belleza peculiar, no solo lo orgánico y lo que se presenta en la unidad de una individualidad, sino también lo inorgánico, lo amorfo y hasta los artefactos. Pues todos ellos revelan las ideas a través de las cuales la voluntad se objetiva en los grados más bajos y, por así decirlo, dan el tono más bajo de la naturaleza. Gravedad, rigidez, fluidez, luz, etc., son las ideas que se expresan en las rocas, los edificios y las aguas. El arte de la jardinería y la arquitectura no pueden más que ayudarles a desplegar aquellas propiedades suyas de forma clara, variada y completa, dándoles ocasión de expresarse con pureza, con lo que invitan a la contemplación estética y la facilitan. En cambio, los edificios mal hechos o los parajes que la naturaleza ha descuidado o el arte ha echado a perder, lo consiguen en poca o ninguna medida: sin embargo, aquellas ideas fundamentales de la naturaleza no
pueden desaparecer totalmente de ellas. | También aquí hablan al 249
espectador inquisitivo; y hasta los edificios malos o cosas semejantes son todavía susceptibles de contemplación estética: las ideas de las propiedades más universales de sus materiales son aún reconocibles en ellos, solo que la forma artificial que se les ha dado no es una facilidad sino más bien un obstáculo que dificulta la contemplación estética. Por consiguiente, también los artefactos sirven para expresar las ideas: pero no hay una idea del artefacto que hable desde ellos, sino la idea del material al que se le dio una forma artificial. En el lenguaje de los escolásticos se puede formular en dos palabras: en el artefacto se expresa la idea de su *forma substantialis*, no la de su *forma accidentalis*, que no conduce a ninguna idea sino simplemente a un concepto humano del que ha partido. Se entiende que aquí con la palabra artefacto no nos referimos a ninguna obra de las artes figurativas. Por lo demás, los escolásticos de hecho entendie-

ron por *forma substantialis* lo que yo denomino el grado de objetivación de la voluntad en una cosa. Enseguida volveremos sobre la expresión de la idea del material, al examinar la arquitectura como arte bella. — Conforme a nuestra opinión, no podemos estar de acuerdo con Platón cuando dice (*De Rep.*, X, pp. 284-285, y *Parmen.*, p. 79, ed. Bip.) que la mesa y la silla expresan las ideas de mesa y silla; sino que afirmamos que expresan las ideas que ya se manifiestan en su simple material en cuanto tal. Sin embargo, según Aristóteles (*Methap.* XI, cap. 3) el mismo Platón habría establecido ideas únicamente para los seres naturales: ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει[33] (*Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt*); y en el capítulo 5 se dice que según los platónicos no existían ideas de casa o de anillo. En cualquier caso, según nos informa Alcinoos (*Introductio in Platonicam philosophiam*, cap. 9), ya los primeros discípulos de Platón negaron que hubiera ideas de artefactos. En concreto, dice él: 'Ορίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει, τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὔτε τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου
250 καὶ κάρφους, | οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς[34] — (*Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas*). — Con ocasión de esto podemos mencionar aún otro punto en el que nuestra teoría de las ideas se aparta mucho de la de Platón. Él enseña, en efecto (*De Rep.*, X, p. 288), que el objeto que el arte bello se propone representar, el ideal de la pintura y la poesía, no es la idea sino la cosa individual. Toda la discusión que hemos desa-

33. [Platón decía que había tantas ideas como cosas naturales.]

34. [Definen la idea como ejemplar eterno de las cosas naturales. Pues a muchos de los que siguen a Platón no les satisface que haya ideas de los artefactos como el escudo y la lira, ni de las cosas contrarias a la naturaleza como la fiebre y el cólera, ni de los seres particulares como Sócrates y Platón, ni tampoco de las cosas viles como la suciedad y las astillas, ni de las relaciones como mayor y superior: pues las ideas son los pensamientos de Dios eternos y perfectos en sí mismos.]

rrollado hasta ahora sostiene exactamente lo contrario, y la opinión de Platón nos llevará aquí a error tanto menos cuanto que ella misma constituye la fuente de uno de los mayores y más reconocidos defectos de aquel gran hombre: su desprecio y rechazo del arte, en especial de la poesía: su falso juicio sobre ella lo vincula él inmediatamente con el pasaje citado.

§ 42

Vuelvo a nuestra discusión acerca de la impresión estética. El conocimiento de lo bello supone a la vez y de forma inseparable un sujeto cognoscente y una idea conocida como objeto. Sin embargo, la fuente del placer estético unas veces radicará más en la captación de la idea conocida y otras en la felicidad y tranquilidad de espíritu del conocimiento puro liberado de todo querer y, con ello, de toda individualidad y del tormento que de ella deriva: y ese predominio de uno u otro componente del placer estético dependerá de si la idea captada intuitivamente constituye un grado superior o inferior de la objetividad de la voluntad. Así, en el caso de la contemplación estética (bien sea en la realidad o a través del arte) de la naturaleza
bella | inorgánica y vegetal, y de las obras de la arquitectura bella, 251
predominará el placer del puro conocimiento involuntario, ya que las ideas que aquí se captan son meros grados inferiores de objetividad de la voluntad y, por lo tanto, no son fenómenos de profunda importancia ni contenido significativo. En cambio, cuando los animales y los hombres son el objeto de la contemplación o representación estética, el placer consiste más en la captación objetiva de esas ideas que son las más claras revelaciones de la voluntad; porque ellas presentan la máxima variedad de formas, una riqueza y profunda significatividad de los fenómenos, y nos revelan a la mayor perfección la esencia de la voluntad, bien sea en su vehemencia, horror, satisfacción, o en su quebrantamiento (esto último en las representaciones trágicas) o, finalmente, en su conversión y autosupresión, que constituye en especial el tema de la pintura cristiana, al igual que, en general, la pintura histórica y el drama tienen por objeto la idea de la voluntad iluminada por un pleno conocimiento. — Pero quisiera más bien recorrer las artes una a una, con lo que la teoría de lo bello que he expuesto recibirá compleción y claridad.

§ 43

La materia en cuanto tal no puede ser representación de una idea. Pues, según descubrimos en el libro primero, es en todo causalidad: su ser es puro obrar. Mas la causalidad es una forma del principio de razón: en cambio, el conocimiento de la idea excluye esencialmente el contenido de ese principio. También descubrimos en el libro segundo que la materia es el sustrato común de todos los fenómenos individuales de las ideas y, por consiguiente, el miembro de conexión entre la idea y el fenómeno o la cosa individual. Así pues, tanto por una razón como por la otra, la materia no puede representar por sí misma idea alguna. Pero esto se confirma *a posteriori* en el hecho de que no es posible una representación intuitiva de la materia como tal, sino solo un concepto abstracto: en aquella solo se representan las formas y cualidades de las que la materia es soporte y en las que se revelan ideas. Esto se corresponde también con el hecho de que la causalidad (la esencia total de la
252 materia) | no es intuitivamente representable por sí misma, sino que solo lo es un determinado nexo causal. — Por el contrario, todo *fenómeno* de una idea, puesto que en cuanto tal ha ingresado en la forma del principio de razón o en el *principium individuationis*, tiene que presentarse en la materia como una cualidad de la misma. En esa medida, como ya se dijo, la materia es el nexo entre la idea y el *principium individuationis*, que es la forma del conocimiento del individuo o el principio de razón. Por eso Platón estableció acertadamente junto a la idea y su fenómeno —la cosa individual— que juntas comprenden en sí mismas todas las cosas del mundo, la materia como tercer elemento diferente de ambos (*Timeo*, p. 345) El individuo, en cuanto fenómeno de la idea, es siempre materia. También toda cualidad de la materia es siempre fenómeno de una idea y en cuanto tal susceptible de una contemplación estética, es decir, de un conocimiento de la idea que en ella se representa. Esto vale incluso de las cualidades más universales de la materia, sin las cuales nunca existe y cuyas ideas son la más débil objetivación de la voluntad. Tales son: gravedad, cohesión, rigidez, fluidez, reacción a la luz, etc.

Si consideramos la *arquitectura* como arte bella, prescindiendo de su destino a fines útiles en los que sirve a la voluntad y no al conocimiento puro no siendo ya arte en nuestro sentido, no podemos adjudicarle otro fin más que el de llevar a una clara intuición algunas de aquellas ideas que constituyen los grados inferiores de objetividad de la voluntad, a saber, gravedad, cohesión, rigidez,

dureza: esas propiedades generales de la piedra, esas primeras, más simples y sordas visibilidades de la voluntad, los bajos fundamentales de la naturaleza; y luego, junto a ellas, la luz, que en muchas partes es un opuesto de aquellas. Incluso en esos niveles profundos de objetividad de la voluntad vemos ya revelarse su esencia en la discordia: pues en verdad, la lucha entre gravedad y rigidez es la única materia estética de la arquitectura bella: su tarea es resaltarla con total claridad de distintas maneras. Y la resuelve privando a aquellas fuerzas incompatibles del camino más corto para su satisfacción y haciéndoles esperar mediante un rodeo, | con lo que la 253
lucha se prolonga y el inagotable afán de ambas fuerzas se hace visible de diversas formas. — Abandonada a su tendencia originaria, toda la masa del edificio se presentaría como un simple conglomerado unido tan firmemente como fuera posible a la Tierra, a la que le atraería sin cesar la gravedad, que es como aquí se manifiesta la voluntad, mientras que la rigidez, también objetividad de la voluntad, presentaría resistencia. Pero precisamente la arquitectura impide a esa inclinación o afán una satisfacción inmediata, no permitiéndole más que una mediata, a través de rodeos. Así, por ejemplo, las vigas no pueden gravitar sobre la tierra más que a través de las columnas; la bóveda ha de sustentarse a sí misma y su atracción hacia la masa terrestre solo puede satisfacerse a través de los pilares, etc. Pero precisamente por esos rodeos forzados y esos obstáculos se despliegan de la forma más clara y variada aquellas fuerzas interiores de la ruda masa pétrea: y más allá no puede ir la finalidad puramente estética de la arquitectura. Por eso la belleza de un edificio se halla en la manifiesta adecuación de cada parte, no a la arbitraria finalidad externa del hombre (en esta medida la obra pertenece a la arquitectura útil), sino directamente a la existencia del conjunto, con el cual la posición, tamaño y forma de cada parte han de mantener una proporción tan necesaria que, cuando esta se hace posible, si se quitara alguna de las partes tendría que derrumbarse el conjunto. Pues solo en cuanto cada parte soporta tanto como puede y cada apoyo está exactamente en el lugar y cantidad en que ha de estar, se despliega en su más perfecta visibilidad aquella rivalidad, aquella lucha entre rigidez y gravedad que constituye la vida de la piedra, las manifestaciones de su voluntad, y se revelan claramente los grados más profundos de la objetividad de la voluntad. Del mismo modo, también la forma de cada parte ha de estar determinada por su fin y su relación con el todo, y no de forma arbitraria. La columna es la más simple forma de soporte, determinada únicamente por el fin: la columna retorcida es de mal gusto: el

pilar cuadrado es de hecho menos simple, aunque casualmente más fácil de hacer, que la columna redonda. También las formas del friso, la viga, el arco y la cúpula están completamente determinados
254 por su fin inmediato y se explican | por sí mismos. Las ornamentaciones de los capiteles, etc., pertenecen a la escultura, no a la arquitectura, que simplemente los permite como adornos añadidos y también podría eliminarlos. — Conforme a lo dicho, para la comprensión y el disfrute estético de una obra de la arquitectura es indispensable poseer un inmediato conocimiento intuitivo de su materia en lo que a su peso, rigidez y cohesión respecta, y nuestro placer en una obra tal disminuiría repentinamente si descubriéramos que el material constructivo era piedra pómez: pues entonces nos parecería un edificio de pega. Casi el mismo efecto tendría el enterarnos de que era de madera cuando lo suponíamos de piedra, precisamente porque eso modifica y disloca la relación entre rigidez y gravedad, y con ella el significado y necesidad de todas las partes, ya que aquellas fuerzas naturales se revelan de forma mucho más débil en los edificios de madera. De ahí que no pueda hacerse ninguna obra de arte arquitectónico de madera, por mucho que esta asuma todas las formas: esto solo se puede explicar con mi teoría. Si, finalmente se nos dijera que el edificio cuya vista nos complace está compuesto de materiales totalmente distintos de desigual peso y consistencia, aunque no se pueden distinguir a simple vista, nos resultaría tan imposible disfrutar el edificio como un poema escrito en un lenguaje desconocido. Todo esto demuestra que la arquitectura no actúa de forma simplemente matemática sino dinámica, y que lo que nos habla a través de ella no es acaso la mera forma y simetría sino aquellas fuerzas fundamentales de la naturaleza, aquellas ideas primeras, aquellos grados inferiores de objetividad de la voluntad. — La regularidad del edificio y sus partes está causada en parte por la adecuación inmediata de cada elemento a la existencia del conjunto y en parte sirve para facilitar la visión y comprensión de conjunto, al tiempo que, por último, las figuras regulares contribuyen a su belleza revelando la regularidad del espacio en cuanto tal. Pero todo eso es de un valor y necesidad secundarios, y en modo alguno lo principal, ya que ni siquiera la simetría se requiere de forma inflexible, pues también las ruinas son bellas.

255 | Las obras de la arquitectura tienen una especial relación con la luz: ganan una doble belleza a plena luz del sol y con el cielo al fondo, y muestran a su vez un efecto totalmente distinto a la luz de la luna. De ahí que al ejecutar una obra de arte arquitectónica se hayan de tomar en especial consideración los efectos de la luz y las

regiones celestes. Todo eso se debe en gran parte a que solo una iluminación clara y nítida hace bien visibles todas las partes y sus relaciones: además, opino que la arquitectura está destinada a revelar, además de la gravedad y la rigidez, la esencia de la luz, totalmente opuesta a aquellas. En efecto, cuando la luz es absorbida, obstaculizada y reflejada por grandes masas impenetrables, nítidamente delimitadas y de formas diversas, despliega su naturaleza y propiedades de la forma más pura y clara para gran placer del espectador; porque la luz es la más grata de todas las cosas en cuanto condición y correlato objetivo de la más perfecta forma de conocimiento intuitivo.

Puesto que las ideas que son llevadas por la arquitectura a una clara intuición son los grados inferiores de objetividad de la voluntad y, por consiguiente, la importancia objetiva de lo que la arquitectura nos revela es relativamente exigua, el placer estético en la visión de un edificio bello y con iluminación favorable no se encontrará tanto en la captación de la idea como en el correlato subjetivo que se establece con esa captación; es decir, consistirá preferentemente en que en esa visión el espectador se desata de la forma cognoscitiva del individuo, la cual sirve a la voluntad y se rige por el principio de razón, y se eleva a la del puro e involuntario sujeto del conocer; consistirá, pues, en la contemplación misma liberada de todos los sufrimientos del querer y la individualidad. — En este respecto, el opuesto de la arquitectura y el otro extremo en la serie de las bellas artes es el drama, que trae al conocimiento las ideas más significativas, por lo que en el placer estético que produce predomina el aspecto objetivo.

La arquitectura se distingue de las artes plásticas y | la poesía en 256
que no ofrece una copia sino la cosa misma: no reproduce, como aquellas, la idea conocida, prestándole el artista sus ojos al espectador, sino que aquí el artista simplemente dispone el objeto para el espectador, le facilita la captación de la idea llevando el objeto individual real a una clara y completa expresión de su esencia.

Las obras de la arquitectura raras veces se realizan, como las demás obras de las bellas artes, con fines puramente estéticos: antes bien, estos se encuentran subordinados a otros fines útiles totalmente ajenos al arte; y así, el gran mérito del arquitecto consiste en llevar a cabo y lograr los fines puramente estéticos dentro de su subordinación a otros extraños, adaptándolos hábilmente y de formas diversas a los fines arbitrarios de cada momento y valorando acertadamente qué belleza estético-arquitectónica es compatible y se puede asociar con un templo, cuál con un palacio, cuál con un

arsenal, etc. Cuanto más incrementa un clima severo aquellas exigencias de la necesidad y la utilidad, determinándolas firmemente e imponiéndolas de forma inexcusable, menos campo de acción tiene la belleza en la arquitectura. En el suave clima de la India, Egipto, Grecia y Roma, donde las exigencias de la necesidad eran menores y estaban determinadas con más laxitud, la arquitectura pudo seguir sus fines estéticos en la mayor libertad: bajo el cielo nórdico se le quedaron sumamente atrofiados: aquí, donde se precisaban caserones, tejados puntiagudos y torres, la arquitectura, al no poder desplegar su belleza más que dentro de unos estrechos límites, para suplirla tuvo que volverse tanto más afectada con los ornamentos tomados de la escultura, tal y como veremos en el arte gótico.

Si de esta forma la arquitectura ha de sufrir grandes limitaciones debido a las exigencias de la necesidad y la utilidad, por otro lado tiene en ellas un potente apoyo; porque, con el volumen y coste de sus obras, y la limitada esfera de su efecto artístico, no podría mantenerse como arte bello si al mismo tiempo no tuviera un sólido y honorable lugar dentro de las ocupaciones humanas
257 como oficio útil y necesario. La falta de este | último carácter es lo que impide a otro arte estar a su lado como hermano suyo, pese a que desde el punto de vista estético se lo puede asociar como arte parejo: me refiero al arte de la conducción de agua. Pues lo que realiza la arquitectura para la idea de la gravedad cuando esta aparece vinculada a la rigidez, lo hace este arte para la misma idea cuando se le asocia la fluidez, es decir, la ausencia de forma, la fácil movilidad y la transparencia. Cascadas espumosas y atronadoras que se precipitan sobre las rocas, cataratas que se pulverizan calladamente, surtidores que se elevan como altas columnas de agua y lagos cristalinos revelan las ideas de la materia fluida pesada exactamente igual que las obras de la arquitectura despliegan las ideas de la materia rígida. En la conducción de agua útil no encuentra la bella apoyo alguno, ya que por lo regular los fines de aquella no se pueden conciliar con los suyos, como no sea de forma excepcional, por ejemplo, en la Cascata di Trevi en Roma[35].

§ 44

Lo que realizan las dos artes mencionadas para los grados inferiores de objetividad de la voluntad lo hace en cierta medida para el

35. **Véase sobre esto el capítulo 35 del segundo volumen.**

grado superior de la naturaleza vegetal la jardinería artística. La belleza paisajística de un lugar se basa en gran medida en la variedad de objetos naturales que concurren en ella, y luego en que estos se presentan netamente separados, resaltados con claridad y, sin embargo, en una adecuada conexión y alternancia. A estas dos condiciones contribuye la jardinería artística: no obstante, ella no domina su material tanto como la arquitectura el suyo, por lo que su acción es limitada. La belleza que muestra pertenece casi en su totalidad a la naturaleza: ella misma ha hecho poco: por otro lado, poco puede conseguir frente a la inclemencia de la naturaleza; y cuando esta no trabaja a su favor sino en su contra, sus resultados son escasos.

Así pues, en la medida en que el mundo vegetal, que siempre se ofrece al placer estético sin mediación del arte, se convierte en
objeto de este, | pertenece principalmente a la pintura paisajística. 258
En el terreno de esta se encuentra también toda la restante naturaleza carente de conocimiento. — En el bodegón y la mera arquitectura policromada, las ruinas, las iglesias por dentro, etc., predomina la cara subjetiva del placer estético: es decir, nuestra complacencia no se encuentra inmediatamente en la captación de las ideas representadas sino más bien en el correlato subjetivo de esa captación, en el puro conocimiento involuntario; porque, al permitirnos el pintor que veamos las cosas con sus ojos, al mismo tiempo recibimos aquí una igualdad de sentimientos, así como la resonancia de la profunda tranquilidad anímica y del total silencio de la voluntad que fueron necesarios para sumergir tan plenamente el conocimiento en aquellos objetos inertes y captarlos con tanto amor, es decir, con tal grado de objetividad. — El efecto de la verdadera pintura paisajística es en su conjunto aún de esta clase: pero, dado que las ideas representadas, en cuanto grados superiores de objetivación de la voluntad, son ya más significativas y expresivas, la cara objetiva del placer estético resalta en mayor medida y mantiene el equilibrio con la subjetiva. El conocimiento puro en cuanto tal no es ya lo principal, sino que con el mismo poder actúa la idea conocida, el mundo como representación en un importante grado de objetivación de la voluntad.

Un grado aún superior lo revelan la pintura y escultura animales; de esta última tenemos importantes restos antiguos, por ejemplo, caballos en Venecia, en *Monte cavallo*, en los relieves elginos, en Florencia las estatuas de bronce y mármol, como también el jabalí antiguo y los lobos aullando; los leones en el arsenal de Venecia, en el Vaticano una sala llena en su mayoría de animales

antiguos, etc. En todas esas representaciones el aspecto objetivo del placer estético recibe un claro predominio sobre el subjetivo. La tranquilidad del sujeto que conoce esas ideas y ha apaciguado su voluntad está presente, ciertamente, como en toda contemplación estética: pero su acción no se siente: pues nos ocupa la inquietud y violencia de la voluntad representada. Es aquel querer que también constituye nuestra esencia lo que aquí se nos pone ante los ojos, en
259 formas en las que su | fenómeno no está, como en nosotros, dominado y suavizado por la reflexión, sino que se presenta en rasgos acentuados y con una claridad que raya en lo grotesco y monstruoso; pero a cambio de ello aflora libremente sin disimulo, ingenuo y franco, debiéndose precisamente a ello nuestro interés por los animales. Lo característico de las especies surgía ya en la representación de las plantas, pero se mostraba solamente en las formas: aquí se vuelve mucho más importante y se expresa no solo en la forma, sino también en la acción, la postura y el gesto, aunque siempre como mero carácter de la especie y no del individuo. — De este conocimiento de las ideas de grados superiores que en la pintura recibimos por mediación externa podemos también participar de forma inmediata con la pura intuición contemplativa de las plantas y la observación de los animales, estos últimos en su estado libre, natural y cómodo. La consideración objetiva de sus variadas y asombrosas formas, así como de sus acciones y movimientos, es una ilustrativa lección del gran libro de la naturaleza, el desciframiento de la verdadera *signatura rerum*[36]: en ella vemos los diversos grados y formas de manifestación de la voluntad, que en todos los seres es una y la misma, siempre quiere lo mismo, lo que precisamente se objetiva como vida, como existencia, en tan infinita alternancia y tan distintas formas que son todas ellas acomodaciones a las diferentes condiciones externas comparables a múltiples variaciones del mismo tema. Si hubiéramos de dar al espectador una explicación sobre su esencia interior que fuera también válida para la reflexión y se resumiera en una palabra, la mejor manera de hacerlo sería utilizar aquella fórmula sánscrita que aparece tan a menudo en los libros sagrados de los hindúes y se

36. Jakob Böhme, en su libro *De signatura rerum*, cap. 1, § 15, 16, 17, dice: «Y no hay ninguna cosa en la naturaleza que no revele exteriormente su forma interna: pues lo interior se afana siempre por revelarse. — Cada cosa tiene su boca para revelarse. — Y eso es el lenguaje de la naturaleza, en el que cada cosa habla desde su cualidad y siempre se revela y presenta a sí misma. — Pues cada cosa revela a su madre, que le da *la esencia y la voluntad* para formarse».

denomina *Mahavakya*, es decir, la gran palabra: | «*Tat twam asi*», 260
es decir: «Este ser vivo eres tú».

§ 45

Representar intuitiva e inmediatamente la idea en la que la voluntad alcanza el más alto grado de su objetivación es, finalmente, la gran tarea de la pintura histórica y la escultura. El aspecto objetivo de la complacencia en lo bello es aquí totalmente predominante, y el subjetivo queda en un segundo plano. Además, es de observar que aún en el grado inmediatamente inferior a este, en la pintura animal, lo característico es plenamente idéntico a lo bello: el más característico león, lobo, caballo, oveja o toro era siempre el más bello. La razón de ello es que los animales poseen solo el carácter de la especie y no carácter individual. En la representación del hombre se separa el carácter de la especie del carácter del individuo: aquel se denomina ahora belleza (en sentido plenamente objetivo) mientras que este mantiene el nombre de carácter o expresión; y aparece la nueva dificultad de representar ambos a la vez en el mismo individuo.

Belleza humana es una expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación de la voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad, la idea del hombre en general, expresada por entero en la forma intuida. Por mucho que destaque aquí el aspecto objetivo de lo bello, el subjetivo sigue siendo su continuo acompañante: y precisamente porque ningún objeto nos arrebata tan rápido a la pura intuición estética como el más bello semblante y forma humanos, en cuya visión nos conmueve instantáneamente un inefable placer que nos eleva sobre nosotros mismos y todo lo que nos atormenta, ello solo resulta posible porque esa cognoscibilidad de la voluntad, la más clara y pura de todas, nos instala con la máxima facilidad y prontitud en el estado de conocimiento puro en el que desaparece nuestra personalidad, nuestro querer con su continua aflicción, durante el tiempo en que se mantiene el puro placer estético: por eso dice Goethe: «Al que ve la belleza humana no le puede dañar ningún mal: se siente en consonancia consigo mismo y
con el | mundo»[37]. El que la naturaleza consiga una bella forma 261
humana hemos de explicarlo porque la voluntad, al objetivarse en

37. [*Las afinidades electivas*, parte I, cap. 6.]

un individuo dentro de ese grado superior, gracias a las circunstancias favorables y a sus propias fuerzas vence todos los impedimentos y la resistencia que le oponen los fenómenos de la voluntad de grados inferiores, como son las fuerzas naturales a las que ha de ganar y arrebatar primero la materia que les pertenece. Además, el fenómeno de la voluntad en los grados superiores incluye siempre la variedad en su forma: el árbol es un simple agregado sistemático de fibras que brotan en innumerable repetición: esa composición se va incrementando cada vez más, y el cuerpo humano es un sistema altamente combinado de partes muy diferentes cada una de las cuales está subordinada al conjunto pero tiene también vida propia, *vita propria*: el que todas esas partes estén subordinadas al conjunto y coordinadas entre sí de la forma adecuada, que estén armonizadas para la representación del todo, que nada sea excesivo ni atrofiado: todas esas son las infrecuentes condiciones cuyo resultado es la belleza, el carácter de la especie perfectamente marcado. — Así ocurre en la naturaleza. ¿Y en el arte? —Se piensa que por imitación de la naturaleza. — ¿Pero cómo ha de reconocer el artista la obra lograda y a imitar, y descubrirla entre las malogradas, si no anticipa lo bello *antes de la experiencia*? Además, ¿alguna vez ha producido la naturaleza un hombre plenamente bello en todos los aspectos? — Ante esto se ha pensado que el artista ha de reunir aspectos bellos repartidos individualmente en muchos hombres y a partir de ellos componer una totalidad bella: una opinión errada e insensata. Pues entonces se vuelve a plantear la cuestión de cómo ha de saber que precisamente esas formas son las bellas y no otras. También vemos hasta qué grado de belleza llegaron los antiguos pintores alemanes imitando la naturaleza. Considérense sus figuras desnudas. — Ningún conocimiento de lo bello es posible puramente *a posteriori* y por mera experiencia: siempre es, al menos en parte, *a priori*, si bien de clase totalmente distinta a la de las formas del principio de
262 razón que conocemos *a priori*. | Estas afectan a la forma general del fenómeno como tal y en cuanto fundamento de la posibilidad del conocimiento en general, al *cómo* universal y sin excepción del fenómeno; y de ese conocimiento nacen la matemática y la ciencia natural pura: en cambio, aquella otra forma de conocimiento *a priori* que hace posible la representación de lo bello afecta no a la forma, sino al contenido de los fenómenos, no al *cómo* sino al *qué* de la manifestación. Todos nosotros reconocemos la belleza humana cuando la vemos, aunque en el artista auténtico eso ocurre con tal claridad que la muestra como nunca la ha visto y en su representación supera a la naturaleza; todo ello sólo es posible porque la

voluntad, cuya adecuada objetivación en su grado superior ha de ser aquí juzgada y descubierta, somos *nosotros mismos*. Solo por eso poseemos de hecho una anticipación de aquello que la naturaleza (que es la voluntad que constituye nuestro propio ser) se esfuerza por representar; en el auténtico genio esa anticipación va acompañada de un grado de discernimiento tal que, al conocer en las cosas individuales su *idea*, por así decirlo, *comprende la naturaleza a la mitad de la frase* y expresa con pureza lo que ella solo balbucea; y así imprime en el duro mármol la belleza de formas que a ella en mil ensayos se le malogró y se la presenta a la naturaleza como gritándole: «¡Esto era lo que tú querías decir!»; y en el entendido resuena: «¡Sí eso era». — Solo así pudo el griego genial descubrir el prototipo de la figura humana y establecerlo como canon de la escuela escultórica; y solo en virtud de tal anticipación nos es posible a todos nosotros conocer lo bello allá donde la naturaleza lo ha logrado realmente en un individuo. Esa anticipación es el *ideal*: es la *idea* en cuanto conocida *a priori*, al menos a medias, y al ofrecerse en cuanto tal como complemento a lo que la naturaleza da *a posteriori*, se hace práctica para el arte. La posibilidad de la anticipación de lo bello *a priori* en el artista, así como de su reconocimiento *a posteriori* en el entendido, radica en que uno y otro son ellos mismos el en sí de la naturaleza, la voluntad que se objetiva. Pues, como dijo Empédocles, lo semejante sólo es conocido por lo semejante: solo la naturaleza puede entenderse a sí misma; | solo la 263
naturaleza se sondea a sí misma: pero tampoco el espíritu es percibido más que por el espíritu[38].

La opinión errónea, aunque expresada por el Sócrates de Jenofonte (*Stobaei Floril.*, vol, 2, p. 384), de que los griegos descubrieron el ideal establecido de la belleza humana de forma totalmente empírica, recolectando partes bellas aisladas que desnudaban y percibían: aquí una rodilla, aquí un brazo, etc., tiene su completa analogía en relación con la poesía, a saber: la suposición de que, por ejemplo, Shakespeare había tomado de su propia experiencia vital y luego reproducido los innumerables caracteres de sus dramas, tan verdaderos, tan sostenidos, tan profundamente elaborados. La im-

38. La última frase es la traducción del *il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit* de Helvecio, lo cual no tuve necesidad de observar en la primera edición. Pero, desde entonces, el influjo embrutecedor de la pseudo-sabiduría de Hegel ha arruinado y hecho tan burda la época, que alguno podría muy bien suponer que también aquí se alude a la oposición de «espíritu y naturaleza»: por eso me veo obligado a prevenir expresamente que me incluyan dentro de tales filosofemas de chusma.

posibilidad y el absurdo de tal suposición no precisa discusión alguna: es evidente que el genio, al igual que no produce las obras de las artes plásticas más que por una anticipación de la belleza, no realiza las obras de la poesía más que por una anticipación de los caracteres; si bien en ambos casos necesita de la experiencia como un esquema, solamente en el cual se despierta a la claridad total lo que oscuramente conocía *a priori*, apareciendo la posibilidad de una representación reflexiva.

La belleza humana se explicó antes como la más perfecta objetivación de la voluntad en el grado superior de su cognoscibilidad. Se expresa a través de la forma: y esta se halla únicamente en el espacio sin una relación necesaria con el tiempo, como es la que tiene, por ejemplo, el movimiento. En ese sentido podemos decir: la adecuada objetivación de la voluntad a través de un fenómeno meramente espacial es belleza en el sentido objetivo. La planta no es sino un fenómeno tal de carácter meramente espacial; porque a la expresión de su esencia no pertenece ningún movimiento ni, por lo tanto, relación alguna con el tiempo (prescindiendo de su desarrollo): su mera forma expresa toda su esencia y la expone abierta-
264 mente. El animal | y el hombre, en cambio, necesitan una serie de acciones para revelar plenamente la voluntad que en ellos se manifiesta, por lo que esa manifestación recibe en ellos una referencia inmediata al tiempo. Todo esto se explicó ya en el libro anterior y se vincula a nuestra consideración presente por lo que sigue. Así como el fenómeno meramente espacial de la voluntad puede objetivarla en cada grado determinado con mayor o menor perfección, lo cual constituye precisamente la belleza o fealdad, también la objetivación temporal de la voluntad, es decir, la acción y en particular la más inmediata, el movimiento, puede adecuarse a la voluntad que en ella se objetiva de forma pura y plena, sin mezcla de nada extraño, sin exceso ni defecto, y expresando únicamente el determinado acto de voluntad; — o también puede ocurrir a la inversa. En el primer caso el movimiento se produce con *gracia*; en el otro, sin ella. Así pues, del mismo modo que la belleza es la adecuada representación de la voluntad en general a través de su fenómeno meramente espacial, la *gracia* es la adecuada representación de la voluntad a través de su fenómeno temporal, es decir, la expresión plenamente acertada y conveniente de cada acto de la voluntad por medio del movimiento y la posición que la objetivan. Puesto que el movimiento y la posición presuponen ya el cuerpo, resulta totalmente correcta y acertada la expresión de Winckelmann cuando dice: «La gracia es la peculiar relación de la persona que actúa con

la acción» (*Obras*, vol. 1, p. 258). Se infiere por sí mismo que a las plantas se les puede atribuir belleza pero no gracia, a no ser en sentido figurado; a los animales y los hombres, en cambio, se les pueden atribuir ambas, la belleza y la gracia. Según lo dicho, la gracia consiste en que cada movimiento y posición se ejecutan de la forma más ligera, conveniente y cómoda, siendo así la expresión adecuada de su intención o del acto de voluntad, sin exceso, como ocurre en las maniobras impropias y sin significado o en las posturas torcidas, y sin defecto, como en la rigidez de palo. La gracia presupone como condición una correcta proporción de todos los miembros, una constitución corporal regular y armónica; porque solo en virtud de ella es posible la perfecta agilidad y la patente oportunidad de todas las posturas y movimientos: así pues, la gracia
no se da nunca sin un cierto | grado de belleza corporal. Cuando 265
ambas se presentan plenamente y en unión constituyen el más claro fenómeno de la voluntad en el grado superior de su objetivación.

Como antes se mencionó, es distintivo de la humanidad el hecho de que en ella el carácter de la especie y el del individuo estén separados, de modo que, como se dijo en el libro anterior, cada hombre representa en cierta medida una idea peculiar. Por eso, las artes cuya finalidad es representar la idea de la humanidad tienen como tarea, junto a la belleza en cuanto carácter de la especie, también el carácter del individuo, al que prioritariamente se le denomina *carácter*; pero este no ha de ser considerado como algo accidental y totalmente peculiar al individuo en su particularidad, sino como un aspecto de la idea de la humanidad que destaca especialmente en ese individuo y para cuya revelación es pertinente la representación de este. Así pues, el carácter, aun siendo en cuanto tal individual, ha de ser captado y representado idealmente, es decir, resaltando su significado en relación con la idea de la humanidad en general (a cuya objetivación contribuye él a su manera): además, la representación es un retrato, una repetición del individuo en cuanto tal con todas sus contingencias. Y, como dice Winckelmann, incluso el retrato ha de ser el ideal del individuo.

Aquel *carácter* que se ha de captar idealmente y que resalta un aspecto peculiar de la idea de la humanidad se representa visiblemente, por una parte, a través de la fisonomía y corporización estables y, por otra, mediante el afecto y la pasión pasajeros, la modificación recíproca del conocer y el querer, todo lo cual se expresa en el gesto y el movimiento. Puesto que el individuo siempre pertenece a la humanidad y, por otra parte, la humanidad siempre se revela en el individuo incluso con la peculiar significa-

ción ideal del mismo, ni la belleza puede ser suprimida por el carácter ni este por aquella: porque la supresión del carácter de la especie por el del individuo daría lugar a la caricatura, y la supresión del carácter del individuo por el de la especie, a la insignifican-
266 cia. Por eso la representación, al | perseguir la belleza —cosa que hace principalmente la escultura—, modificará esta (es decir, el carácter de la especie) en alguna medida por medio del carácter individual y expresará la idea de la humanidad siempre de una forma determinada, individual, resaltando un aspecto especial de la misma; porque el individuo humano en cuanto tal tiene en cierta medida la dignidad de una idea, y es esencial a la idea de humanidad que se presente en individuos de peculiar significación. De ahí que en las obras de los antiguos encontremos expresada la belleza que ellos captaron claramente, no a través de una sino de muchas formas que llevan diferentes caracteres, como si siempre se captara desde un aspecto distinto; y, en consecuencia, aparece representada de manera distinta en Apolo, en Baco, en Hércules o en Antínoo: lo característico puede incluso limitar lo bello y destacarse hasta la fealdad: en el Sileno borracho, en los Faunos, etc. Pero si lo característico llega hasta la supresión real del carácter de la especie, es decir, hasta lo no natural, se convierte en caricatura. — Pero todavía menos que la belleza puede la gracia ser perjudicada por lo característico: al margen de qué postura y movimiento sean requeridos por la expresión del carácter, han de ser ejecutados de la forma más adecuada y fácil para la persona. Esto no solo lo observarán el escultor y el pintor sino también todos los buenos actores: si no, nace aquí también la caricatura en forma de desfiguración y contorsión.

En la escultura la belleza y la gracia siguen siendo lo principal. El verdadero carácter del espíritu, que aparece en el afecto, la pasión y el despliegue del conocer y el querer, y que solo es representable mediante la expresión de la cara y el gesto, es propiedad preferente de la *pintura*. Pues aunque los ojos y el color, que se hallan fuera del dominio de la escultura, contribuyen en gran medida a la belleza, no son esenciales para el carácter. Además, la belleza se despliega con mayor plenitud considerándola desde varios puntos de vista: en cambio, la expresión, el carácter, también puede ser captado plenamente desde *un* punto de vista.

Puesto que la belleza es claramente el fin principal de la escultu-
267 ra, | *Lessing* ha intentado explicar el hecho de que el *Laocoonte no grite* diciendo que el grito no es compatible con la belleza. Y dado que para Lessing ese objeto fue el tema, o al menos el punto de

partida, de un libro, y que antes y después de él se ha escrito tanto al respecto, quizá tenga aquí la posibilidad de exponer de forma episódica mi opinión, aun cuando una discusión tan específica no pertenezca verdaderamente a la conexión de nuestro análisis, dirigido a temas generales.

§ 46

Es evidente que Laocoonte, en el famoso grupo escultórico, no grita; y la extrañeza general y reiterada al respecto ha de venir de que en su situación todos gritaríamos: y así lo exige también la naturaleza; porque en el caso de un intenso dolor físico y de la repentina angustia corporal que surge, toda reflexión capaz de provocar una callada resignación es totalmente desplazada de la conciencia, y la naturaleza se desahoga gritando, con lo que al mismo tiempo expresa el dolor y la angustia, llama al salvador y espanta al agresor. De ahí que ya Winckelmann echara en falta la expresión del grito: pero al intentar justificar al artista, hizo de Laocoonte un estoico que no consideraba propio de su dignidad gritar *secundum naturam* sino que a su dolor añadió además la inútil violencia de contener su exteriorización: Winckelmann ve así en él «el probado espíritu de un gran hombre que lucha contra el tormento e intenta reprimir la expresión de su sensación y cerrarse en sí mismo: no rompe en un fuerte grito, como en Virgilio, sino que de él salen únicamente temerosos suspiros», etc. (*Obras*, vol. 7, p. 98. — Lo mismo aparece con más detalle en el vol. 6, pp. 104 ss.). Esta opinión de Winckelmann la criticó después Lessing en su *Laocoonte*, corrigiéndola de la forma antes indicada: en el lugar de la razón psicológica colocó una puramente estética: que la belleza, el principio del arte antiguo, no admite la expresión del grito. Otro argumento | que añade, el de que en una obra de arte inmóvil no se 268
puede representar un estado totalmente pasajero e incapaz de durar, tiene en su contra cientos de ejemplos de excelentes figuras fijadas en movimientos totalmente efímeros: danzando, luchando, corriendo, etc. Incluso Goethe, en el artículo sobre Laocoonte que abre los *Propileos* (p. 8), considera necesaria la elección de tal momento pasajero. — En nuestros días *Hirt* (*Horas*, 1797, 7), reduciéndolo todo a la suprema verdad de la expresión, reduce la cuestión a que Laocoonte no grita porque, estando a punto de morir ahogado, no puede ya gritar. Finalmente, *Fernow* (*Estudios sobre Roma*, vol. 1, pp. 426 s.) ha discutido y ponderado aquellas

tres opiniones pero no ha añadido él mismo una nueva sino que ha buscado un punto medio y conciliado las tres.

No puede por menos de sorprenderme de que hombres tan reflexivos y perspicaces arrastren fatigosamente desde lejos razones insuficientes y se aferren a argumentos psicológicos y hasta fisiológicos para explicar una cuestión cuya razón queda muy cercana y resulta enseguida evidente al lector imparcial; y me sorprende en especial que Lessing, quien se aproximó tanto a la correcta explicación, no hubiera acertado verdaderamente en el blanco.

Antes de cualquier investigación psicológica y fisiológica sobre si Laocoonte gritaría o no en su situación, lo cual, por otra parte, yo afirmaría rotundamente, hay que resolver con respecto al grupo escultórico que en él no se puede representar el grito por la sola razón de que su representación queda fuera del ámbito de la escultura. En mármol no se podía crear un Laocoonte gritando sino solo abriendo la boca y esforzándose inútilmente por gritar; un Laocoonte en el que la voz quedaría prendida en la garganta, *vox faucibus haesit*[39]. La esencia del grito, y por consiguiente también su efecto en el espectador, se encuentra exclusivamente en el sonido y no en abrir la boca. Este último fenómeno, acompañante necesario del grito, ha de estar motivado y justificado por el sonido que con él se produce: luego es característico, admisible y hasta necesario para
269 la acción, aunque perjudique inmediatamente la belleza. Pero | en las artes plásticas, para las que la representación del grito es totalmente ajena e imposible, sería realmente incomprensible representar la boca abierta, ese forzado medio del grito que altera todos los rasgos y el resto de la expresión; porque entonces se pondría a la vista un medio que exige sacrificar muchos otros aspectos, mientras que faltaría su fin, el grito mismo, junto con su efecto en el ánimo. E incluso, lo que es más, se produciría la ridícula visión de un continuo esfuerzo sin efecto, realmente comparable al que produciría un bromista que taponara con cera la trompa del vigilante dormido y luego le despertara con la alarma de fuego y se divirtiera con sus infructuosos esfuerzos por tocar. — En cambio, cuando la representación del grito se halla dentro del ámbito del arte representativo resulta totalmente admisible porque contribuye a la verdad, es decir, a la completa representación de la idea. Ese es el caso de la poesía, que utiliza la fantasía del lector para la representación intuitiva: por eso en Virgilio Laocoonte grita como un toro que se

39. **[«Se me cortó la voz en la garganta». Virgilio, *Eneida* II, 774; III, 48.]**

desata después de que le ha alcanzado el hacha: por eso Homero (*Il.* XX, 48-53) hace gritar de forma espantosa a Marte y Minerva, sin perjuicio de su dignidad y belleza divinas. Lo mismo ocurre en el drama: en el escenario Laocoonte tiene, desde luego, que gritar; también Sófocles presenta a Filoctetes gritando y en los antiguos escenarios habrá gritado realmente. Recuerdo un caso muy parecido, en Londres, cuando vi al famoso actor *Kemble* en la obra *Pizarro*, traducida del alemán, representando el papel del americano Rolla, un hombre medio salvaje pero de noble carácter: cuando resultó herido gritó fuerte y violentamente, lo cual tuvo un enorme y excelente efecto ya que, al ser sumamente característico, contribuía a la verdad. — En cambio, un grito mudo pintado o esculpido sería todavía más ridículo que la música pintada, ya censurada por Goethe en los *Propileos*; porque el grito perjudica la restante expresión y la belleza mucho más que la música, la cual la mayoría de las veces solo ocupa las manos y los brazos, y puede considerarse como una acción característica de la persona; en esa medida puede ser
retratada con total conveniencia | siempre que no requiera ningún 270
movimiento corporal violento ni mueca de la boca: así, por ejemplo, santa Cecilia en el órgano, el violinista de Rafael en la galería Sciarra de Roma, etc. — Así pues, dado que los límites del arte impedían que el dolor de Laocoonte se expresa en un grito, el artista tuvo que poner en funcionamiento cualquier otra expresión del mismo: y lo logró con la mayor perfección, tal y como lo expone magistralmente Winckelmann (*Obras*, vol. 6, pp. 104 ss.), cuya excelente descripción conserva todo su valor y verdad en cuanto se hace abstracción de su sentido estoico[40].

§ 47

Puesto que la belleza constituye junto con la gracia el objeto principal de la escultura, esta gusta de la desnudez y solo soporta la vestimenta en cuanto no oculte las formas. Utiliza el ropaje no como un encubrimiento sino como una representación mediata de la forma, siendo este un modo de representación que ocupa en gran medida al entendimiento, ya que este no llega a la intuición de la causa —la forma del cuerpo— más que mediante el efecto, que es lo único que se le da inmediatamente. Así, el ropaje es en cierta me-

40. ***También este episodio ha recibido su complemento en el capítulo 36 del* segundo volumen.**

dida a la escultura lo que el escorzo a la pintura. Ambos son alusiones, pero no simbólicas, sino de tal clase que, cuanto están logradas, obligan inmediatamente al entendimiento a mirar lo aludido exactamente igual que si estuviera realmente dado.

Séame permitido intercalar aquí de pasada una comparación referente al arte oratoria. En efecto, así como una forma corporal bella resulta más favorecida con ropa muy ligera o sin ninguna, y por eso un hombre muy bello, si al mismo tiempo tuviera buen gusto y pudiera seguirlo, iría mejor casi desnudo, ataviado únicamente al modo de los antiguos, igualmente todo espíritu bello e ingenioso se esforzará por expresarse siempre de la forma más
271 natural, espontánea | y simple, siempre que de algún modo le sea posible comunicar sus pensamientos a otros para así aliviar la soledad que ha de sentir en un mundo como este: y, a la inversa, la pobreza de espíritu, la confusión y la excentricidad se revestirán de las expresiones más rebuscadas y los discursos más oscuros, a fin de encubrir en frases complicadas y pomposas los pensamientos insignificantes, minúsculos, sosos o vulgares; igual que aquel que, faltándole la majestad de la belleza, pretende suplir esa carencia con la ropa y busca ocultar la insignificancia o fealdad de su persona bajo bárbaros atavíos, lentejuelas, plumas, rizos, ahuecamientos y mantos. Tan cohibidos como este si tuviera que ir desnudo, estarían algunos autores si se les obligara a traducir su pomposo y oscuro libro en su pequeño y claro contenido.

§ 48

La *pintura histórica* tiene como objeto principal, además de la belleza y la gracia, el carácter; como tal hay que entender la representación de la voluntad en el grado superior de su objetivación en el que el individuo, al poner de relieve un aspecto particular de la idea de humanidad, posee una importancia peculiar y la da a conocer no solo por su mera forma, sino a través de acciones de todo tipo y de las modificaciones del conocer y el querer que las causan y acompañan, y que se hacen visibles en gestos y ademanes. Cuando la idea de la humanidad ha de ser representada en esa dimensión, se tiene que poner ante la vista el despliegue de sus múltiples aspectos en individuos significativos, que a su vez solo pueden hacerse visibles en su significación por medio de variadas escenas, acontecimientos y acciones. La pintura histórica resuelve esa interminable tarea suya poniendo ante los ojos escenas vitales

de todas clases, de grande y pequeña significación. Ni un individuo ni una acción pueden carecer de significado: en todos y por todos se despliega progresivamente la idea de la humanidad. De ahí que ningún acontecimiento de la vida humana pueda excluirse de la pintura. En consecuencia, se hace una gran injusticia a los excelen-
tes pintores de la | escuela holandesa cuando se aprecia únicamente 272
su destreza técnica y en lo demás se los mira despectivamente por encima del hombro debido a que la mayoría de las veces representan objetos de la vida cotidiana y, en cambio, solo se consideran significativos los acontecimientos de la historia mundial o de la Biblia. En primer lugar habría que tener en cuenta que la significación interna de una acción es totalmente diferente de la externa y con frecuencia ambas van separadas. La significación externa es la importancia de una acción respecto de sus consecuencias para y en el mundo real; es decir, según el principio de razón. La significación interna es la profundidad en la comprensión de la idea de humanidad que aquella abre, al traer a la luz aspectos de esa idea raramente resaltados, a través de individualidades clara y decididamente expresadas a las que hace desplegar sus peculiaridades en circunstancias oportunamente establecidas. Solamente la significación interna tiene validez en el arte: la externa vale en la historia. Ambas son totalmente independientes entre sí, pueden aparecer juntas pero también manifestarse cada una por sí sola. Una acción altamente significativa para la historia puede ser de una significación interna cotidiana y vulgar: y, a la inversa, una escena de la vida cotidiana puede ser de gran significación interna si en ella aparecen en clara y brillante luz los individuos humanos con su obrar y querer, hasta en sus pliegues más ocultos. Además la significación interna puede ser la misma dentro de la más diversa significación externa, siendo lo mismo para ella, por ejemplo, que los ministros se disputen sobre el mapa los países y los pueblos, o que los aldeanos en la taberna pretendan hacer valer sus derechos en las cartas y los dados; como igual da que se juegue al ajedrez con figuras de oro o de madera. Además, las escenas y acontecimientos que conforman la vida de tantos millones de hombres, sus hechos y sus trajines, su necesidad y su alegría, tienen ya la suficiente importancia para ser objeto del arte y, con su rica variedad, han de dar materia suficiente al despliegue de la amplia idea de la humanidad. Hasta lo efímero del instante que el arte ha fijado en tales cuadros (llamados hoy en día
cuadros de género) suscita una ligera y peculiar | emoción: pues 273
fijar en una imagen duradera el efímero mundo que se transforma incesantemente, plasmándolo en acontecimientos individuales que

sin embargo representan el conjunto, constituye un logro del arte pictórico con el cual parece detener el tiempo mismo, elevando lo individual a la idea de su especie. Por último, los asuntos históricos y de significación extrínseca en la pintura tienen con frecuencia la desventaja de no poderse representar intuitivamente justo lo significativo de los mismos, teniendo que pensarse por añadidura. A este respecto, hay que distinguir entre el significado nominal del cuadro y el real: aquel es el significado extrínseco, que solo se añade en forma de concepto; este, el aspecto de la idea de la humanidad que se revela a la intuición a través del cuadro. Por ejemplo, aquel es Moisés descubierto por la princesa egipcia: un momento sumamente importante para la historia; en cambio, el significado real, lo realmente dado a la intuición, es un expósito rescatado de su cuna flotante por una mujer noble: un suceso que podría haber ocurrido con más frecuencia. El vestuario es aquí lo único que da a conocer al erudito aquel caso histórico; pero el vestuario no tiene validez más que para el significado nominal, siendo indiferente para el real: pues este último conoce solamente al hombre en cuanto tal, no las formas arbitrarias. Los asuntos tomados de la historia no tienen ninguna ventaja sobre los que están tomados de la mera posibilidad y no pueden, por tanto, nombrarse de forma individual sino meramente general: pues lo verdaderamente significativo de los primeros no es lo individual, no el acontecimiento particular en cuanto tal, sino lo que tienen de universal: el aspecto de la idea de humanidad que a través de ellos se expresa. Por otro lado, hay determinados temas históricos en nada desdeñables: pero la visión verdaderamente artística de los mismos, tanto en el pintor como en el espectador, nunca se dirige al elemento individual que constituye propiamente lo histórico, sino a lo universal que ahí se expresa, a la idea. Además, solo se han de elegir tales objetos históricos cuando el asunto principal es realmente representable y no ha de ser simplemente añadido por el pensamiento: si no, el significado nominal se distancia demasiado del real: lo meramente pensado en el cuadro se convierte en lo más importante y perjudica lo intuido. Si ya en el
274 | escenario no conviene que (como ocurre en las tragedias francesas) el tema principal se desarrolle por detrás de la escena, en la pintura es manifiestamente una falta mucho mayor. Los asuntos históricos actúan de forma claramente perjudicial solo cuando limitan al pintor a un campo arbitrario y elegido no por fines artísticos sino de otro tipo; mas el perjuicio es total cuando ese campo es pobre en objetos pictóricos y significativos: cuando, por ejemplo, se trata de la historia de un pueblucho pequeño, aislado, obstinado,

dominado por la jerarquía, es decir, por la obcecación, y despreciado por los grandes pueblos contemporáneos de Oriente y Occidente: el pueblo judío. — Dado que entre nosotros y los pueblos antiguos se encuentra la migración, al igual que entre la actual superficie terrestre y aquella cuyas organizaciones se nos muestran solamente en fósiles se encuentra el antiguo cambio del fondo del mar, hay que considerar una gran desgracia el hecho de que el pueblo cuya cultura había de servir principalmente como soporte de la nuestra no fueran acaso los hindúes o los griegos o simplemente los romanos, sino precisamente esos judíos. Pero en especial para los geniales pintores italianos de los siglos XV y XVI fue una mala estrella el tener que aferrarse a miserias de todas clases dentro del estrecho círculo al que eran arbitrariamente remitidos para la elección de los temas: pues el Nuevo Testamento es en su parte histórica casi más desfavorable para la pintura que el Antiguo, y la historia de los mártires y doctores de la Iglesia que le sigue constituye un desafortunado tema. Sin embargo, dentro de los cuadros que tienen por objeto la historia o mitología judía y cristiana hay que distinguir bien aquellos en los que se revela a la intuición el espíritu verdadero, es decir, ético, del cristianismo, representando hombres que están llenos de ese espíritu. Esas representaciones son de hecho los supremos y más admirables resultados del arte pictórico, logrados únicamente por los máximos maestros de ese arte, en especial Rafael y Correggio, este sobre todo en sus primeros cuadros. Las pinturas de esa clase no se han de contar entre las históricas: pues en la mayoría de los casos no representan ningún acontecimiento o acción sino que son meras composiciones sobre santos, sobre el
Mesías mismo, con frecuencia como | niño con su madre, con 275
ángeles, etc. En sus gestos, en particular en los ojos, vemos la expresión o el reflejo del más perfecto conocimiento: el que no está dirigido a cosas individuales sino a las ideas; es decir, aquel conocimiento que ha captado plenamente la total esencia del mundo y de la vida, y que, repercutiendo sobre su voluntad, no le proporciona ya *motivos* sino que, al contrario, se ha convertido en un *aquietador* de todo querer del que nace la perfecta resignación que constituye el espíritu más íntimo del cristianismo y de la sabiduría hindú, la renuncia de todo querer, la conversión, la supresión de la voluntad y con ella de todo el ser de este mundo: es decir, la salvación. Así es como aquellos maestros del arte eternamente encomiables expresaron intuitivamente la más alta sabiduría a través de sus obras. Y aquí se encuentra la cumbre de todo arte que, tras haber seguido la voluntad en su objetividad adecuada —las ideas— a lo largo de

todos sus grados, desde los inferiores en los que le mueven las causas, luego los estímulos y finalmente los motivos, y habiendo desplegado su esencia, concluye en la representación de su libre autosupresión en virtud de un gran aquietador nacido del más perfecto conocimiento de su propia esencia[41].

§ 49

Todas nuestras consideraciones anteriores acerca del arte se fundamentan en la verdad de que el objeto del mismo, cuya representación constituye el fin del artista —por lo que en este el conocimiento ha de preceder a la obra como su germen y origen—, es una *idea* en el sentido platónico y ninguna otra cosa: no la cosa individual, objeto de la captación común; tampoco el concepto, objeto del pensamiento racional y la ciencia. Aunque idea y concepto coinciden en representar en cuanto unidades una pluralidad de cosas reales, la gran diversidad de ambos se habrá hecho clara y evidente
276 a partir de lo dicho en el libro primero sobre el concepto y en el | presente sobre la idea. Sin embargo, no pretendo afirmar en modo alguno que ya Platón hubiera captado netamente esa diferencia: antes bien, algunos de sus ejemplos de ideas y de sus explicaciones sobre ellas son aplicables sin más a los conceptos. Entretanto, dejamos eso como está y continuamos nuestro propio camino, contentos de pisar las huellas de un grande y noble espíritu pero no persiguiendo sus pisadas sino nuestro propio fin. — El *concepto* es abstracto, discursivo, totalmente indeterminado dentro de su esfera, definido solo en sus límites, accesible y comprensible para cualquiera que simplemente esté dotado de razón, transmisible en palabras sin ulterior mediación y susceptible de agotarse en su definición. Por el contrario, la *idea*, que ha de definirse siempre como representante adecuada del concepto, es plenamente intuitiva y, aunque representa una cantidad infinita de cosas individuales, está completamente determinada: nunca es conocida por el individuo en cuanto tal sino solo por aquel que se ha elevado por encima de todo querer y toda individualidad, erigiéndose en sujeto puro de conocimiento: así pues, solo resulta accesible al genio y después al que se encuentra en un estado de ánimo genial gracias al incremento de su capacidad cognoscitiva pura, causado la mayoría de las

41. La comprensión de este pasaje presupone el siguiente libro.

veces por las obras del genio: de ahí que no sea transmisible en sentido propio sino solo de forma condicionada, ya que la idea captada y reproducida en la obra de arte no habla a cada cual más que en la medida de su valor intelectual; precisamente por eso las obras más excelentes de cada arte, las más nobles producciones del genio, tienen que permanecer como libros eternamente cerrados para la torpe mayoría de los hombres y les resultan totalmente inasequibles, separadas de ellos por un amplio abismo, como inasequible es para el populacho el trato con el príncipe. Ciertamente, hasta los más vulgares dan validez por autoridad a las grandes obras reconocidas a fin de no delatar su propia debilidad: sin embargo, siempre están secretamente dispuestos a expresar su juicio de condena en cuanto se les da la esperanza de hacerlo sin comprometerse; y entonces se desahoga de buena gana su odio largamente contenido hacia todo lo grande y bello, que nunca les agradó y precisamente por eso les humillaba, así como hacia su autor. Pues, en general, para reconocer y admitir voluntaria y libremente el valor ajeno, es necesario | tenerlo uno mismo. En eso se funda la 277
necesidad de la modestia cuando se tiene mérito, así como la desproporcionada fama de esa virtud, la única de entre todas sus hermanas que siempre añade a su elogio cualquiera que se atreva a alabar a un hombre destacado en algo, a fin de aplacar la ira del demérito. ¿Pues qué es esa modestia más que la fingida humildad con la que, en un mundo rebosante de infame envidia, se pretende mendigar el perdón por la ventaja y el mérito a quienes carecen de ellos? Pues el que no se arroga ninguno porque no lo tiene, no es modesto sino simplemente honrado.

La *idea* es la unidad disgregada en la pluralidad en virtud de la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva: en cambio, el *concepto* es la unidad restablecida desde la pluralidad a través de la abstracción de nuestra razón: se la puede designar como *unitas post rem* y aquella como *unitas ante rem*[42]. Finalmente, la diferencia entre concepto e idea se puede expresar también con una comparación, diciendo: el *concepto* se asemeja a un recipiente muerto en el que se encuentra realmente todo lo que se ha introducido pero del que no se puede sacar (mediante juicios analíticos) más de lo que se ha introducido (mediante reflexión sintética); la *idea*, en cambio, desarrolla en aquel que la ha captado representaciones que son nuevas respecto de su concepto homónimo: se

42. [Unidad posterior a la cosa. / Unidad anterior a la cosa.]

parece a un organismo vivo, en desarrollo, con capacidad procreadora, que produce lo que no estaba incluido en él.

Según todo lo dicho, el concepto, por muy provechoso que sea para la vida y por muy útil, necesario y productivo que resulte para la ciencia, para el arte es estéril a perpetuidad. En cambio, la idea concebida es la única y verdadera fuente de toda obra de arte auténtica. En su poderosa originalidad es sacada solamente de la vida misma, de la naturaleza, del mundo, pero solo por el auténtico genio o por el que se ha elevado momentáneamente a la genialidad. Únicamente de esa inmediata recepción nacen las obras auténticas que llevan en sí mismas una vida imperecedera. Precisamente porque la idea es y sigue siendo intuitiva, el artista no es consciente
278 *in abstracto* del propósito y fin de su | obra; no tiene presente un concepto sino una idea: de ahí que no pueda dar cuenta de su obrar: trabaja, como dice la gente, por puro sentimiento y sin conciencia, hasta por instinto. En cambio, los imitadores, manieristas[43], *imitatores, servum pecus*[44], parten del concepto en el arte: se fijan en lo que gusta y surte efecto de las obras auténticas, se lo ponen en claro, lo captan en el concepto, esto, es, en abstracto, y lo imitan abierta o veladamente con astuta intencionalidad. Como plantas parásitas se nutren de las obras ajenas y como pólipos toman el color de su alimento. Siguiendo con la comparación, se podría incluso afirmar que son semejantes a máquinas que despedazan muy fino y mezclan lo que en ellas se introduce, pero nunca pueden digerir, de modo que siempre se pueden volver a encontrar los elementos ajenos, sacarlos de la mezcla y separarlos: solo el genio, en cambio, se parece al cuerpo orgánico que asimila, transforma y produce. Pues él ha sido criado y formado por los predecesores y sus obras; pero solo es fecundado por la vida y el mundo de forma inmediata, a través de la impresión de lo intuitivo: de ahí que ni siquiera una superior formación perjudique nunca

43. Manierismo: movimiento artístico desarrollado en Italia desde 1520 hasta finales del siglo XVI, y extendido a otros países. La denominación deriva de la palabra italiana *maniera* (manera, estilo), que se aplicaba para designar a los artistas que buscaban la perfección a la *maniera* de los grandes maestros del Renacimiento, en especial Miguel Ángel, Rafael y Leonardo. El sentido peyorativo del término, claramente compartido aquí por Schopenhauer, tiene su raíz en Bellori y otros críticos del siglo XVII que consideraron a esos artistas como meros imitadores. Su valoración comenzó a partir del siglo XX, sobre todo debido a autores como Hauser y Dvorak, que han dado forma a una tendencia dominante que considera el manierismo como un estilo artístico independiente y con entidad propia. [*N. de la T.*]

44. [«Imitadores, chusma servil». Horacio, *Epístolas*, I, 19, 19.]

su originalidad. Todos los imitadores, todos los manieristas captan en conceptos la esencia de las producciones modélicas ajenas; pero los conceptos nunca pueden otorgar vida interior a una obra. La época, es decir, la obtusa masa de cada momento, conoce solamente conceptos y se queda pegada a ellos, por lo que acoge las obras del manierismo con aplauso rápido y sonoro: pero después de pocos años las mismas obras ya no se pueden disfrutar porque se ha transformado el espíritu del tiempo, es decir, los conceptos vigentes, que eran lo único en lo que aquellas podían arraigar. Solamente las obras auténticas que han sido extraídas inmediatamente de la naturaleza, de la vida, se mantienen, como estas, eternamente jóvenes y siempre con su fuerza originaria. Pues no pertenecen a ninguna época sino a la humanidad: y como precisamente por eso fueron acogidas con tibieza por su propia época, a la que desdeñaron ajustarse, y debido a que destaparon indirecta y negativamente sus extravíos, fueron reconocidas tarde y a desgana; a cambio de eso tampoco pueden envejecer sino que siguen agradando en la posteridad, siempre frescas | y renovadas: enton- 279
ces no están ya expuestas a pasar inadvertidas y quedar ignoradas, ya que están coronadas y sancionadas por la aprobación de las pocas cabezas dotadas de juicio que aparecen a lo largo de los siglos de forma aislada y parca[45] emitiendo sus opiniones, cuya suma creciente fundamenta la autoridad constitutiva del único tribunal al que nos referimos cuando apelamos a la posteridad. Aquellos individuos que aparecen sucesivamente están totalmente solos: pues la masa y multitud de la posteridad será y permanecerá siempre tan errada y torpe como lo fue y lo sigue siendo la masa y multitud de los contemporáneos. — Léanse las quejas de los grandes espíritus de todos los siglos acerca de sus contemporáneos: siempre suenan igual que hoy; porque el género humano es siempre el mismo. En cada época y en cada arte la manera sustituye al espíritu, que es siempre propiedad exclusiva de unos pocos: pero la manera es el viejo ropaje del que se despojó el último fenómeno del espíritu existente y conocido. Según todo ello, el aplauso de la posteridad no se adquiere por lo regular más que a costa del aplauso de los contemporáneos; y viceversa[46].

45. *Apparent rari, nantes in gurgite vasto*. [«Aparecen raramente, flotando en el inmenso mar». Virgilio, *Eneida*, I, 118.]

46. Véase sobre esto el capítulo 34 del segundo volumen.

§ 50

Si el fin de todo arte es comunicar la idea captada que, precisamente al ser transmitida por el espíritu del artista, en el que aparece depurada y aislada de todo elemento extraño, se hace concebible al que posee la más débil sensibilidad y ninguna productividad; y si además es reprobable partir del concepto en el arte, no podremos aprobar que se destine una obra de arte intencionada y declaradamente para expresar un concepto: ese es el caso de la *alegoría*. Una alegoría es una obra de arte que significa algo distinto de lo que representa. Pero lo intuitivo, y por lo tanto también la idea, se expresa a sí mismo de forma inmediata y perfecta, y no necesita la
280 mediación de otra cosa que la aluda. Lo que de | ese modo es aludido y representado por otra cosa, porque él mismo no puede ser trasladado a la intuición, es siempre un concepto. Por eso a través de la alegoría se ha de designar siempre un concepto y, por consiguiente, el espíritu del espectador debe ser conducido desde la representación intuitiva que se le ofrece a otra totalmente distinta, abstracta y no intuitiva, que se halla totalmente fuera de la obra de arte: así pues, el cuadro o la estatua han de hacer lo mismo que hace la escritura, solo que con mucho mayor perfección. Lo que nosotros consideramos el fin del arte: la representación de la idea que solo se puede captar intuitivamente, no constituye aquí el fin. Para el propósito que aquí se persigue no se requiere una gran perfección en la obra de arte sino que basta con ver de qué cosa se trata; y luego, en cuanto se ha descubierto, se logra el fin y el espíritu es conducido a una representación de distinta clase, a un concepto abstracto, que era el objetivo propuesto. En consecuencia, las alegorías en las artes plásticas no son más que jeroglíficos: el valor artístico que por lo demás puedan tener en cuanto representaciones intuitivas no les corresponde como alegorías sino de otro modo. Que *La noche* de Correggio, *El genio de la fama* de Aníbal Carracci y *Las horas* de Poussin son cuadros de suma belleza, hay que separarlo del hecho de que son alegorías. En cuanto tales no rinden más que una inscripción o todavía menos. Recordemos aquí la distinción que antes establecimos entre el significado real y nominal de un cuadro. El nominal es aquí lo alegórico en cuanto tal, por ejemplo, el genio de la fama; el real, lo verdaderamente representado: aquí, un bello joven alado en torno al cual revolotean bellos muchachos: esto expresa la idea: pero ese significado real solo tiene efecto mientras olvidamos el nominal o alegórico: si se piensa en este, se abandona la intuición y un concepto abstracto ocupa el

espíritu: mas el paso de la idea al concepto es siempre una caída. Con frecuencia aquel significado nominal, aquella intención alegórica, va incluso en detrimento del significado real, de la verdad intuitiva: así, por ejemplo, la antinatural iluminación de la noche por parte de Correggio, la cual, aunque bellamente ejecutada, tiene un motivo meramente alegórico y resulta imposible en la realidad.
Así pues, si un cuadro alegórico posee valor artístico, | es al margen 281
e independientemente de lo que ofrece como alegoría: tal obra de arte sirve a dos fines simultáneos: la expresión de un concepto y la de una idea: solo el último puede ser un fin artístico; el otro es un fin ajeno: el juego placentero de hacer que un cuadro sirva al mismo tiempo de inscripción, de jeroglífico; un juego inventado a favor de aquellos a los que nunca les puede agradar la esencia del arte. Ocurre con eso como cuando una obra de arte es al mismo tiempo una herramienta útil que sirve a dos fines: por ejemplo, una estatua que al mismo tiempo es un candelabro o una cariátide, o un bajorrelieve que es a la vez el escudo de Aquiles. Los verdaderos aficionados al arte no consentirán ni lo uno ni lo otro. Ciertamente, una imagen alegórica puede producir, precisamente en calidad de tal, una viva impresión en el ánimo: pero el mismo efecto tendría en iguales circunstancias una inscripción. Por ejemplo, si en el ánimo de un hombre está firme y continuamente arraigado el deseo de fama, considerándola como una legítima pertenencia suya que solo le será retenida mientras no haya documentado su propiedad, y se coloca ante el genio de la fama con su corona de laurel, entonces se le excita el ánimo y sus fuerzas son llamadas a actuar: pero lo mismo ocurriría si de repente viera pintada en la pared, grande y clara, la palabra «fama». O si un hombre ha anunciado una verdad que es importante como enunciado para la vida práctica o como conocimiento para la ciencia, pero nadie le ha dado crédito, sobre él tendrá un poderoso efecto un cuadro alegórico representando el tiempo que levanta el velo y deja ver la verdad desnuda: pero lo mismo haría la divisa «*Le temps découvre la verité*»[47]. Pues lo que aquí actúa en realidad es el concepto abstracto, no lo intuido.

Si, conforme a lo dicho, la alegoría es en las artes figurativas una aspiración defectuosa que sirve a fines totalmente ajenos al arte, se hace totalmente insoportable cuando se desvía hasta el punto de que la representación de indicaciones forzadas y traídas
por los pelos cae en la estupidez. De tal clase es, | por ejemplo, una 282

47. **[El tiempo desvela la verdad.]**

tortuga para aludir al recato femenino; la mirada de Némesis en el interior de su vestidura, indicando que ve también en lo oculto; la interpretación de Bellori, según la cual Aníbal Carracci había vestido el placer con un ropaje amarillo porque quería insinuar que sus alegrías se marchitan pronto y se vuelven amarillas como la paja. — Cuando entre lo representado y el concepto aludido no hay ninguna conexión basada en la subsunción bajo aquel concepto o en la asociación de ideas, sino que el signo y lo designado se conectan de forma totalmente convencional, a través de una reglamentación positiva y dispuesta de forma accidental, a esa variante de la alegoría la denomino *símbolo*. Así, la rosa es símbolo de la discreción, el laurel de la fama, la palma de la victoria, la concha del peregrino y la cruz de la religión cristiana: a eso pertenecen también todas las alusiones inmediatas a través de colores, como el amarillo como color de la falsedad y el azul como color de la lealtad. Tales símbolos pueden ser de frecuente utilidad en la vida pero su valor es ajeno al arte: hay que considerarlos como jeroglíficos o como escritura china y se incluyen en la misma clase que los escudos, el arbusto que señala una fonda, la llave en la que se conoce al chambelán o el cuero por el que se distingue al minero. — Por último, cuando ciertas personas históricas o míticas, o bien conceptos personificados, se dan a conocer mediante un símbolo fijado de una vez por todas, podríamos hablar de *emblemas*: son de este tipo los animales de los evangelistas, la lechuza de Minerva, la manzana de Paris, el ancla de la esperanza, etc. Sin embargo, la mayoría de las veces se entienden por emblemas aquellas representaciones plásticas, sencillas e ilustradas por un *motto* que han de hacer intuitiva una verdad moral, de las cuales existen grandes colecciones en J. Camerario, Alciato y otros: constituyen el tránsito a la alegoría poética y de ellas hablaremos más adelante. — La escultura griega se dirige a la intuición, por eso es *estética*; la indostaní se dirige al concepto, por eso es meramente *simbólica*.

Basado y estrictamente relacionado con nuestras consideracio-
283 nes anteriores sobre la esencia interna del arte, este | juicio acerca de la alegoría es directamente opuesto a la opinión de Winckelmann, quien, lejos de nuestra interpretación de la alegoría como algo totalmente ajeno al fin del arte y a menudo perturbador para él, siempre habla en su favor llegando incluso (*Obras*, vol. 1, pp. 55 s.) a poner el fin supremo del arte en la «representación de conceptos generales y cosas no sensoriales». Que cada uno decida a cuál de las dos opiniones adherirse. A raíz de esta y otras opiniones semejantes de Winckelmann referentes a la metafísica de lo bello me ha

quedado muy claro que se puede poseer la mayor sensibilidad y el más acertado sobre la belleza artística sin estar en condiciones de dar un explicación abstracta y verdaderamente filosófica de la esencia de lo bello y del arte: igual que se puede ser sumamente noble y virtuoso, y poseer una conciencia moral muy fina que en los casos particulares decida con la precisión de una balanza de oro, sin estar en condiciones de fundamentar filosóficamente y exponer *in abstracto* la significación ética de las acciones.

La alegoría tiene una relación totalmente distinta con la *poesía* que con las artes plásticas; y aunque aquí es altamente reprobable, allá es lícita y pertinente. Pues en las artes plásticas conduce desde la intuición dada, el verdadero objeto de todo arte, hasta el pensamiento abstracto; mas en la poesía la relación es inversa: aquí lo inmediatamente dado en las palabras es el concepto, y el fin inmediato es siempre conducir desde él a lo intuitivo, de cuya representación ha de encargarse la fantasía del oyente. Si en las artes plásticas hay que ir de lo inmediatamente dado a otra cosa, esta otra cosa tendrá que ser siempre un concepto, ya que aquí lo abstracto es lo único que no se puede dar inmediatamente; pero nunca un concepto puede ser el origen ni su transmisión el fin de una obra de arte. En cambio, en la poesía el concepto es el material, lo inmediatamente dado que se puede muy bien abandonar para evocar una intuición totalmente distinta en la que se alcanza el fin. En la conexión de un poema puede ser indispensable algún concepto o pensamiento abstracto que en sí mismo e inmediatamente no sea susceptible de hacerse intuitivo: | lo frecuente entonces es llevarlo a 284
la intuición por medio de un ejemplo que se subsuma en él. Eso ocurre ya en toda expresión trópica, como también en las metáforas, comparaciones, parábolas y alegorías, distintas todas ellas únicamente en función de la longitud y detalle de su exposición. Por eso en las artes poéticas las comparaciones y alegorías tienen un efecto excelente. ¡Con qué belleza dice Cervantes del sueño que «es un manto que cubre al hombre entero» para expresar que nos sustrae a todos los sufrimientos espirituales y corporales! ¡Con qué belleza expresa alegóricamente Kleist el pensamiento de que los filósofos e investigadores iluminan al género humano, en el verso:

> Aquellos cuya lámpara nocturna alumbra toda la esfera
> terrestre![48].]

48. [Ewald von Kleist, «La primavera», en *Obras*, vol. 1, p. 236.]

¡Con qué fuerza y expresividad describe Homero a la maléfica Até[49] diciendo: «Tiene pies delicados, pues no pisa el duro suelo sino que solo camina sobre las cabezas de los hombres» (*Il.* XIX, 91). ¡Qué gran efecto tuvo en el pueblo romano expatriado la fábula de Menenio Agripa sobre el estómago y los miembros! ¡Con qué belleza expresa la ya citada alegoría platónica de la caverna, al comienzo del libro séptimo de la *República*, un dogma filosófico sumamente abstracto! También hay que considerar una profunda alegoría de tendencia filosófica la fábula de Perséfone, que, al probar una granada en los infiernos, cae en ellos: lo cual se hace especialmente evidente en el tratamiento de esa fábula que Goethe ha introducido como episodio del *Triunfo de la sensibilidad*, y que está fuera del alcance de todo elogio. Tres obras ampliamente alegóricas me son conocidas: una, clara y reconocidamente de tal condición, es el incomparable *Criticón* de Baltasar Gracián, consistente en un rico tejido de alegorías sumamente ingeniosas enlazadas unas con otras que sirven aquí para dar un ropaje alegre a verdades morales a las que de ese modo presta un carácter intuitivo, asombrándonos por la riqueza de la invención. Dos obras encubiertamente alegóricas son *Don Quijote* y *Gulliver en Lilliput*. La primera hace una alegoría de la vida de todo hombre que no pretende, como los demás, procurarse únicamente su bienestar personal sino que persigue un fin objetivo, ideal, que se ha apoderado de su pensamiento y
285 voluntad; | con lo cual hace un extraño efecto en este mundo. En Gulliver solo hace falta tomar todo lo físico en un sentido espiritual para percatarse de lo que con ello quiere significar el *satirical rogue*[50] como lo llamaría Hamlet. — Así pues, al ser siempre el concepto el elemento dado que la alegoría poética pretende hacer intuitivo mediante una imagen, por mucho que a veces esté expresada o apoyada por una imagen intuitiva, esta no es considerada como una obra del arte figurativo sino como un jeroglífico característico, y no tiene pretensiones de valor pictórico sino solamente poético. De este tipo es aquella bella viñeta alegórica de Lavater que tanto ha de alentar a cualquier noble defensor de la verdad: una mano que es picada por una avispa cuando sostiene una antorcha, mientras en la llama se queman los mosquitos: debajo, el lema:

Y aunque queme las alas al mosquito
Y le haga estallar el cráneo y su diminuto cerebro,

49. [Diosa de la desgracia y la discordia.]
50. [«El pícaro satírico». Cf. Shakespeare, *Hamlet*, II, 2.]

¡La luz sigue siendo luz!
Y aunque la más furiosa avispa me pique
No la abandono.

Con esto se relaciona aquella lápida con una humeante luz apagada y la inscripción:

Cuando está apagada se hace evidente
Si era luz de sebo o de cera.

Por último, de esta clase es un antiguo árbol genealógico alemán, en el que el último vástago de una familia muy antigua expresa su decisión de terminar su vida en total soledad y castidad, y dejar así extinguirse su linaje, representándose a sí mismo en la raíz del árbol de múltiples ramas mientras corta el árbol con unas tijeras por encima de él. También corresponden a esto en general las imágenes sensibles antes mencionadas que se denominan usualmente emblemas pero que también podríamos designar como breves fábulas pintadas con una expresión moral. — Las alegorías de este tipo se han de contar siempre entre las poéticas, no entre las pictóricas, y justificarse como tales: la ejecución plástica sigue siendo aquí una cuestión accesoria y solo es requerida para que el asunto se represente de forma reconocible. Pero al igual que en las artes
figurativas, también en la poesía | la alegoría se transforma en 286
símbolo cuando entre lo que se presenta intuitivamente y la noción abstracta que se señala no hay más que una conexión arbitraria. Precisamente porque todo lo simbólico se basa en el fondo en una convención, el símbolo tiene, entre otras desventajas, la de que su significado se olvida con el tiempo y entonces enmudece totalmente: ¿quién adivinaría, si no lo supiera, por qué el pez es símbolo del cristianismo? Solamente Champollion[51]: pues se trata en su totalidad de un jeroglífico fonético. De ahí que, en cuanto alegoría poética, el Apocalipsis esté más o menos al mismo nivel que los relieves con *magnus Deus sol Mithra*[52], en cuya interpretación se continúa trabajando[53].

51. Jean-François Champollion (Figeac, 1790-París, 1832). Historiador, lingüista y egiptólogo francés, que logró descifrar las inscripciones de la piedra de Rosetta. [*N. de la T.*]
52. [El gran dios sol Mitra.]
53. Véase sobre esto el capítulo 36 del segundo volumen.

§ 51

Si con todas las consideraciones hechas acerca del arte en general nos dirigimos ahora desde las artes figurativas a la *poesía*, no dudaremos que esta tiene también el propósito de revelar las ideas, los grados de objetivación de la voluntad, y comunicarlas al oyente con la claridad y vivacidad con que las captó el ánimo del poeta. Las ideas son esencialmente intuitivas: por eso, si en la poesía lo que se comunica inmediatamente con las palabras son meros conceptos abstractos, está claro el propósito de hacer que el oyente intuya las ideas de la vida en los representantes de esos conceptos, lo cual solo puede lograrse con ayuda de la fantasía. Mas para poner esta en movimiento de forma adecuada al fin, los conceptos abstractos, que constituyen tanto el material de la poesía como el de la más árida prosa, han de estar combinados de tal forma que sus esferas se corten sin que ninguno pueda permanecer en su generalidad abstracta sino que sea sustituido en la fantasía por un representante intuitivo que las palabras del poeta van siempre modificando según su intención. Así como el químico obtiene un precipitado sólido combinando fluidos totalmente claros y transparentes, el poeta, a
287 partir de la abstracta y | transparente generalidad de los conceptos,
y por el modo en que los combina, es capaz, por así decirlo, de precipitar lo concreto, lo individual, la representación intuitiva. Pues solo intuitivamente es conocida la idea: mas el conocimiento de la idea es el fin de todo arte. La maestría en la poesía, como en la química, capacita para obtener siempre el precipitado que uno se propone. A este fin sirven los muchos epítetos de la poesía, a través de los cuales se limita progresivamente la generalidad de los conceptos hasta llegar a la intuición. Homero casi siempre añade a cada sustantivo un adjetivo cuyo concepto corta la esfera del primer concepto y la reduce considerablemente, con lo que este se aproxima mucho a la intuición: por ejemplo:

> Ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο,
> Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν[54].
>
> (*Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,*
> *Trahens noctem nigram super almam terram.*)

Y:

54. [«En el océano se pone la brillante luz del sol / Trayendo la negra noche sobre la fecunda Tierra». *Ilíada*, VIII, 485.]

> Un suave viento sopla desde el cielo azul,
> El mirto está callado y alto el laurel[55],

con muy pocos conceptos precipita ante la fantasía todo el deleite del clima meridional.

Un recurso muy especial de la poesía lo constituyen el ritmo y la rima. De su efecto increíblemente poderoso no sé dar otra explicación sino que nuestras capacidades representativas, ligadas esencialmente al tiempo, han recibido así una peculiaridad en virtud de la cual seguimos interiormente cualquier sonido que se repita regularmente y, por así decirlo, hacemos coro con él. De esta forma, por un lado el ritmo y la rima se convierten en un medio de fijar nuestra atención, ya que seguimos la declamación de mejor gana; y, por otro, gracias a ellos nace en nosotros una conformidad ciega y previa a todo juicio con lo declamado, que recibe así una cierta fuerza de convicción enfática e independiente de cualquier razón.

Debido a la generalidad del material de que se sirve la poesía para transmitir las ideas, es decir, del concepto, la extensión de su ámbito es muy grande. Toda la naturaleza, las ideas de todos los niveles son representables por ella que, según sea la idea a comuni-
car, procederá unas veces describiendo, otras narrando | y otras 288
representando dramáticamente de forma inmediata. Pero si en la representación de los grados inferiores de objetividad de la voluntad la mayoría de las veces le aventajan las artes figurativas, ya que la naturaleza carente de conocimiento y la meramente animal revelan casi toda su esencia en un solo momento bien captado, por el contrario, el hombre, en la medida en que no se expresa con su mera figura y su gesto sino con una cadena de acciones unida a los pensamientos y afectos que las acompañan, constituye el objeto principal de la poesía, a la que no se equipara en esto ningún otro arte, porque a ella le beneficia la progresión que falta en las demás artes.

La revelación de aquella idea que constituye el grado superior de objetivación de la voluntad, la representación del hombre en la serie conexa de sus esfuerzos y acciones es, pues, el gran tema de la poesía. — Ciertamente, también la experiencia y la historia dan a conocer al hombre, pero más frecuentemente a *los* hombres que *al* hombre: es decir, dan noticias empíricas de la conducta de los hombres entre sí, de las cuales surgen reglas para el comportamiento

55. [Goethe, *Baladas*, «Mignon», 3.]

propio, más que permitir una mirada profunda en la esencia interior del hombre. Pero tampoco esto queda en modo alguno excluido por ellas: si embargo siempre que es la esencia de la humanidad misma lo que se nos abre en la historia o en la propia experiencia, es porque nosotros hemos captado esta y el historiador aquella con ojos artísticos o poéticos, es decir, hemos captado la idea y no el fenómeno, la esencia interior y no las relaciones. La propia experiencia es condición indispensable para la comprensión de la poesía como de la historia: pues ella es como el diccionario del lenguaje que ambas hablan. Pero la historia es a la poesía lo que la pintura retratista a la histórica: aquella ofrece la verdad en lo individual, esta en lo universal: aquella tiene la verdad del fenómeno y puede autentificarla por él, esta tiene la verdad de la idea que no se puede encontrar en ningún fenómeno individual pero habla desde todos ellos. El poeta presenta de forma selectiva e intencionada caracteres significativos en situaciones significativas: el historiador toma ambos como vienen. Incluso tiene que examinar y seleccionar los acontecimientos y las personas no según su significación interior y
289 auténtica, que es la que expresa la idea, | sino según la significación exterior aparente y relativa, que tiene importancia para las conexiones y las consecuencias. Él no puede considerar nada en y por sí mismo, en su carácter y expresión esenciales, sino que ha de examinarlo todo según la relación, en el encadenamiento, en la influencia sobre lo siguiente y en especial sobre su propia época. Por eso no pasará por alto una acción de poca importancia, o incluso vulgar en sí misma, de un rey: pues tiene consecuencias e influencia. En cambio, no menciona las acciones de suma importancia intrínseca que realicen los individuos destacados si no tienen consecuencias ni influencia. Pues su consideración sigue el principio de razón y se aferra al fenómeno del que aquel es forma. Sin embargo, el poeta capta la idea, la esencia de la humanidad, fuera de toda relación y de todo tiempo, la adecuada objetivación de la cosa en sí en su grado superior. Aunque ni siquiera en aquella forma de consideración necesaria para el historiador se puede perder del todo la esencia interna, la significación de los fenómenos, el núcleo de todas aquellas cáscaras, pudiéndose todavía encontrar y conocer al menos por aquel que lo busca, no obstante lo que es significativo en sí y no en la relación, el verdadero despliegue de la idea, se puede encontrar con mucho mayor acierto y corrección en la poesía que en la historia; de ahí que, por paradójico que suene, tengamos que atribuir a aquella mucha más verdad auténtica e interna. Pues el historiador ha de seguir el acontecimiento histórico en exacta con-

formidad con la vida, tal y como se desarrolla en el tiempo dentro de la enredada cadena de razones y consecuencias; mas es imposible que para ello haya estado en posesión de todos los datos, que haya visto y se haya enterado de todo: a cada momento le abandona el original de su cuadro o se le introduce uno falso, y ello con tanta frecuencia que creo poder suponer que en toda historia existe más de falso que de verdadero. En cambio, el poeta ha captado la idea de la humanidad desde un determinado aspecto, precisamente el que ha de representar, y lo que en ella se le objetiva es la esencia de su propio yo: su conocimiento es, como antes se expuso con ocasión de la escultura, mitad *a priori*: ante su espíritu se encuentra su modelo firme, claro y bien iluminado, sin que pueda | abando- 290
narlo: por eso en el espejo de su espíritu nos muestra la idea pura y clara, y su descripción es hasta en el detalle verdadera como la vida misma[56]. Los grandes historiadores antiguos son poetas en los detalles en que les faltan datos, por ejemplo, en los discursos de sus héroes; incluso todo su tratamiento de la materia se aproxima al de la épica: eso da unidad a sus exposiciones y les permite conservar la verdad interna incluso cuando la externa no les era accesible o estaba falseada: y si hace un momento comparamos la historia con la pintura retratista, en oposición a la poesía que correspondería a la pintura histórica, encontramos que también los historiadores

56. Se entiende que hablo aquí siempre exclusivamente de los grandes y auténticos poetas, tan infrecuentes, y que a nadie me refiero menos que a aquella desabrida muchedumbre de poetas mediocres, forjadores de rimas e inventores de cuentos que tanto prolifera hoy en día en Alemania, y a la que desde todos lados habría que gritarle sin cesar al oído:

Mediocribus esse poetis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

[«Al poeta no le permiten ser mediocre / Ni los hombres, ni los dioses, ni las columnas». Horacio, *Ars poetica*, 372.]

Vale la pena considerar seriamente qué cantidad de papel y de tiempo propio y ajeno es malgastada por ese tropel de poetas mediocres, y qué dañino es su influjo, en parte, porque el público siempre se agarra a lo nuevo y, en parte, porque por naturaleza tiene mayor inclinación hacia lo más equivocado y vulgar, que es más homogéneo a él; de ahí que aquellas obras de los mediocres le alejen y priven de las auténticas obras maestras y la formación que estas procuran, por lo que, contrarrestando directamente el favorable influjo de los genios, estropean cada vez más el gusto y detienen el progreso de la época. Por eso los críticos y sátiros deberían fustigar a los poetas mediocres sin indulgencia ni compasión, hasta que por su propio bien se les llevara a emplear mejor su ocio leyendo cosas buenas que escribiendo cosas malas. — Pues si hasta al apacible dios de las Musas la chapucería del incompetente le produjo tal furia que fue capaz de maltratar a Marsias, no veo en qué quiere fundar la poesía mediocre sus pretensiones de tolerancia.

antiguos siguen la sentencia de Winckelmann de que el retrato ha de ser el ideal del individuo, ya que presentan el detalle de modo que en él resalta el aspecto de la idea de humanidad que ahí se expresa: por el contrario, los modernos, con excepción de unos pocos, no ofrecen la mayoría de las veces más que «un tonel de basura y un trastero, y a lo sumo una acción principal y de Esta-
291 do»[57].— Así pues, a quien | quiera conocer la humanidad en su esencia interna idéntica en todos los fenómenos y desarrollos, en su idea, las obras de los grandes poetas inmortales le presentarán una imagen más fiel y clara que la que puedan nunca ofrecerle los historiadores: pues ni los mejores entre estos son ni de lejos los primeros como poetas, y tampoco tienen las manos libres. La relación que tienen ambos a este respecto se puede explicar con el siguiente símil. El mero historiador que trabaja exclusivamente con los datos se asemeja a aquel que, sin conocimiento alguno de matemáticas, partiendo de unas figuras descubiertas al azar, investiga sus relaciones midiéndolas, dato este que, al ser descubierto empíricamente, adolece de los mismos defectos que la figura dibujada: el poeta, en cambio, se asemeja al matemático, que construye *a priori* en la intuición pura aquellas relaciones y las formula, no tal como las posee en realidad la figura dibujada, sino tal como son en la idea que el dibujo debe simbolizar. — Por eso dice Schiller:

> Lo que nunca y en ninguna parte ha sucedido,
> Solo eso no envejece nunca[58].

En lo que se refiere al conocimiento de la esencia de la humanidad, tengo incluso que conceder un mayor valor a las biografías, sobre todo las autobiografías, que a la historia propiamente dicha, al menos tal y como habitualmente es tratada. Por una parte, en aquellas los datos están recopilados con mayor corrección y compleción que en esta; por otra parte, en las historias propiamente dichas no actúan tanto los hombres como los pueblos y ejércitos, y los individuos que se presentan en ella aparecen a tal distancia, con tantos acompañantes y tan gran séquito, tan envueltos en ceremoniosos trajes oficiales o en pesadas y rígidas armaduras, que es verdaderamente difícil reconocer el movimiento humano en medio de todo eso. En cambio, la vida del individuo bien descrita muestra en una estrecha esfera la forma de actuar del hombre en todos sus matices y

57. [Goethe, *Fausto*, I, 582-583, «Noche».]
58. [Schiller, «A los amigos», 49.]

formas: la excelencia, la virtud y hasta la santidad de unos pocos, el error, la miseria y la perfidia de la mayoría, y la perversidad de algunos. En el único respecto que aquí consideramos, a saber, en el asunto de la significación interna del fenómeno, es del todo indiferente
que los objetos en torno a los que gira la acción, | desde un punto 292
de vista relativo sean pequeñeces o cosas de importancia, granjas o reinos: pues todas esas cosas, en sí mismas carentes de significado, lo reciben solo por y en la medida en que la voluntad se mueve por ellas: solo por su relación con la voluntad tiene significación el motivo; en cambio, la relación que en cuanto cosa tenga con otras cosas no entra aquí en consideración. Así como un círculo de una pulgada de diámetro tiene las mismas propiedades geométricas que otro de cuarenta millones de leguas, los acontecimientos y la historia de una aldea son en esencia los mismos que los de un imperio; y tanto en una como en otro se puede estudiar y llegar a conocer la humanidad. También es equivocado pensar que las autobiografías son un completo engaño y disimulo. Antes bien, la mentira (aunque siempre posible) resulta ahí quizá más difícil que en cualquier otra parte. Donde más fácil resulta el disimulo es en la simple conversación; por paradójico que suene, ya en una carta resulta en el fondo difícil porque el hombre, abandonado a sí mismo, mira en su interior y no hacia fuera, lo ajeno y lejano se le aproxima con dificultad y no tiene a la vista la medida de la impresión que produce sobre el otro; en cambio, este otro, tranquilo, en un estado de ánimo ajeno al del escritor, echa un vistazo a la carta, la lee repetidas veces y en diferentes momentos, y así descubre con facilidad su intención oculta. La forma más sencilla de conocer a un autor como hombre es a partir de su libro, ya que todas aquellas condiciones actúan aquí de forma más intensa y sostenida: y fingir en una autobiografía es tan difícil que quizá no haya una sola que no sea en su conjunto más verdadera que cualquier otra historia escrita. El hombre que anota su vida la abarca en conjunto y a grandes rasgos, el detalle se empequeñece, lo cercano se aleja, lo lejano se aproxima, los miramientos se reducen: él se confiesa a sí mismo y lo hace voluntariamente: el espíritu de la mentira no se apodera de él tan fácilmente, pues en todo hombre hay también una inclinación a la verdad que ha de ser vencida cada vez que se miente y que precisamente aquí ha tomado una posición inusualmente poderosa. La relación entre la biografía y la historia de los pueblos se puede ilustrar con el siguiente ejemplo: la historia
nos muestra la humanidad tal y como una | vista desde una alta 293
montaña nos muestra la naturaleza: vemos muchas cosas de una vez, amplias distancias, grandes masas; pero nada resulta cognoscible con

claridad ni en su verdadera esencia. En cambio, la descripción de la vida de un individuo nos muestra al hombre tal y como conocemos la naturaleza cuando paseamos entre sus árboles, plantas, rocas y aguas. Pero así como a través de la pintura paisajística, en la que el artista nos hace mirar la naturaleza con sus ojos, se nos hace muy fácil conocer sus ideas y llegar al estado del puro conocimiento involuntario que se requiere para ello, igualmente, la poesía tiene grandes ventajas sobre la historia y la biografía de cara a representar las ideas que podemos buscar en ambas: pues también aquí el genio nos pone por delante el espejo clarificador en el que se nos ofrece reunido y a la más resplandeciente luz todo lo esencial y significativo, mientras que lo accidental y ajeno queda eliminado[59].

La representación de la idea de la humanidad que incumbe al poeta se puede llevar a cabo de modo que lo representado sea al mismo tiempo el que representa: esto ocurre en la poesía lírica, en el canto propiamente dicho, en el que el poeta intuye y describe con vivacidad únicamente su propio estado, por lo que, debido a su objeto, es esencial a ese género una cierta subjetividad; — o también el que se ha de representar puede ser totalmente distinto del que representa, como ocurre en todos los demás géneros, en los que el autor se oculta en mayor o menor medida detrás de lo representado y termina desapareciendo completamente. En el romance el autor aún expresa algo su propio estado a través del tono y la actitud de la composición: por eso, aunque más objetivo que el canto, tiene todavía algún elemento subjetivo; este desaparece ya más en el idilio, aún más en la novela, casi totalmente en la epopeya y hasta sus últimas huellas en el drama, que es el género poético más objetivo y en varios sentidos el más perfecto, como también el más difícil. Precisamente por eso el género lírico es el más fácil; y aunque en otros casos el arte solo pertenece al infrecuente genio auténtico, hasta el hombre que en su conjunto no es muy eminente
294 | puede crear un bello canto cuando un fuerte estímulo externo o algún entusiasmo incrementa sus fuerzas espirituales: pues para ello no necesita más que una viva intuición de su propio estado en el momento de excitación. Eso demuestran muchos cantos sueltos de individuos que por lo demás han permanecido desconocidos, en especial los cantos populares alemanes, de los que tenemos una excelente colección en el *Wunderkorn*[60], así como innumerables

59. Véase sobre esto el capítulo 38 del segundo volumen.
60. *Des Knaben Wunderhorn* (*El cuerno mágico de la juventud*): colección de canciones populares alemanas recopilada por el poeta y dramaturgo Clemens Maria Brentano y su cuñado Achim von Arnim (3 volúmenes, 1805-1808). [*N. de la T.*]

cantos populares de amor y de otros temas en todas las lenguas. Pues todo el trabajo de este género consiste en capturar el ánimo del momento y encarnarlo en el canto. Sin embargo, en la poesía lírica de los auténticos poetas se reproduce el interior de toda la humanidad, y todo lo que millones de hombres pasados, presentes y futuros han sentido y sentirán en las mismas situaciones, porque siempre retornan, encuentra en ella su adecuada expresión. Dado que aquellas situaciones, por su continua recurrencia, existen de forma duradera como la humanidad misma y siempre evocan las mismas sensaciones, las producciones líricas de los auténticos poetas se mantienen acertadas, efectivas y frescas a lo largo de milenios. Pero el poeta es el hombre universal: todo lo que ha conmovido el corazón de algún hombre, lo que en alguna situación la naturaleza humana ha dado de sí, lo que en algún lugar habita y se gesta en un corazón humano, es su tema y su materia; como también todo el resto de la naturaleza. De ahí que el poeta pueda igualmente cantar el placer que la mística, ser Anacreonte o Ángel Silesio, escribir tragedias o comedias, representar el ánimo sublime o el vulgar, según su humor o vocación. En consecuencia, nadie puede prescribir al poeta que sea noble y sublime, moral, piadoso, cristiano, o que sea esto o aquello; y aún menos censurarle que sea esto y no aquello. Él es el espejo de la humanidad que le hace consciente de todo lo que siente y le agita.

Si ahora examinamos más de cerca la esencia del verdadero canto y tomamos como ejemplos modelos excelentes pero al mismo tiempo puros, no de los que se aproximan ya a otro género como el romance, la elegía, el himno, el epigrama, etc., entonces descubriremos que la esencia peculiar del canto en sentido estricto es la siguiente. — Es el | sujeto de la voluntad, es decir, el propio querer, 295
lo que llena la conciencia del cantante, unas veces como querer liberado y satisfecho (alegría) pero con más frecuencia obstaculizado (tristeza), y siempre como afecto, pasión y estado de ánimo agitado. Junto a eso y al mismo tiempo, con la visión de la naturaleza que le rodea el cantante se hace consciente de sí como sujeto del conocimiento puro e involuntario, cuyo imperturbable sosiego anímico entra en contraste con el apremio del querer siempre limitado e indigente: la sensación de ese contraste, de esa alternancia, es lo que propiamente se expresa en todo el canto y lo que en general constituye el estado lírico. En él, por así decirlo, el conocimiento puro nos aborda para salvarnos del querer y su apremio: lo seguimos, pero solo por un instante: el querer, el recuerdo de nuestros fines personales nos vuelve a arrancar siempre de la tranquila contemplación;

pero también nos arranca del querer el bello entorno inmediato en que se nos ofrece el conocimiento puro e involuntario. Por eso en el canto y en el ánimo lírico se mezclan el querer (el interés personal en los fines) y la intuición pura del maravilloso entorno que se ofrece: se buscan e imaginan conexiones entre ambos; el ánimo subjetivo, la afección de la voluntad, tiñe de sus colores el entorno contemplado, y viceversa: el auténtico canto es la reproducción de todo ese estado de ánimo tan mezclado y dividido. — Para entender con ejemplos este análisis abstracto de un estado tan distante de toda abstracción, se puede recurrir a cualquiera de los inmortales cantos de Goethe: como especialmente claros para este fin quisiera recomendar solamente algunos: «Lamento del pastor», «Bienvenida y adiós», «A la luna», «En el lago» y «Sentimiento de otoño»; también constituyen excelentes ejemplos los verdaderos cantos del *Wunderkorn*, en especial aquel que comienza: «Oh, Bremen, he de dejarte». — Una parodia del carácter lírico cómica y muy acertada es el canto de Voß en el que describe la sensación de un plomero borracho que se cae de una torre y en el momento de caer hace una observación
296 ajena a su estado, es decir, | perteneciente al conocimiento involuntario: que el reloj de la torre marca las once y media. Quien comparta conmigo la visión del estado lírico expuesta, admitirá también que se trata del conocimiento intuitivo y poético de aquel principio establecido en mi tratado sobre el principio de razón y mencionado también en este escrito, según el cual la identidad del sujeto del conocer con el del querer puede denominarse el milagro κατ' ἐξοχήν[61]; de modo que el efecto poético del canto se basa en último término en la verdad de aquel principio. — En el transcurso de la vida se van separando cada vez más aquellos dos sujetos o, hablando popularmente, el corazón y la cabeza: el hombre separa progresivamente su sensación subjetiva de su conocimiento objetivo. En el niño ambos están todavía plenamente fundidos: apenas es capaz de distinguirse de su entorno, se difumina en él. En el joven toda percepción produce ante todo sensaciones y estados de ánimo, y hasta se mezcla con ellos, tal y como expresa *Byron* con gran belleza:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling[62].

61. [Por antonomasia.]
62. [No vivo en mí mismo, sino que me convierto / En una parte de lo que me rodea, y para mí / Las altas montañas son un sentimiento.]

Precisamente por eso el joven se queda tan pegado a la cara externa de las cosas y no es apto más que para la poesía lírica, no siéndolo para la dramática hasta llegar a adulto. Al anciano nos lo podemos representar a lo sumo como épico, como Ossian y Homero, pues la narración pertenece al carácter de la ancianidad.

En los géneros poéticos más objetivos, en especial el romance, la epopeya y el drama, el fin, la revelación de la idea de la humanidad, se consigue con dos medios en particular: a través de la representación correcta y profunda de caracteres significativos, y mediante la invención de situaciones relevantes en las que aquellos se desenvuelven. Pues así como al químico no solo le corresponde presentar en su pureza y autenticidad los elementos y sus principales combinaciones sino también exponerlos al influjo de los reactivos en los que sus propiedades se hacen visibles de forma clara y
patente, | al poeta no solamente le incumbe presentarnos de forma 297
verdadera y fiel los caracteres significativos, como también la naturaleza misma, sino que para que podamos reconocerlos tiene que ponerlos en situaciones en las que sus cualidades se desplieguen plenamente y se presenten con claridad, en rasgos nítidos, razón por la cual se les llama situaciones relevantes. En la vida real y en la historia solo rara vez produce el azar situaciones de esa índole, y además quedan aisladas, perdidas y ocultas por la multitud de lo insignificante. La general relevancia de las situaciones es lo que debe diferenciar el romance, la epopeya y el drama de la vida real, tanto como la conjunción y selección de caracteres significativos: pero en ambas cuestiones la verdad más estricta es condición indispensable de su efecto; y la falta de unidad de los caracteres, la contradicción consigo mismos o con el ser de la humanidad en general, como también la imposibilidad o la inverosimilitud de los acontecimientos, aunque solo sea de las circunstancias accesorias, resultan tan ofensivas en la poesía como las figuras mal dibujadas, la falsa perspectiva o la defectuosa iluminación en la pintura: pues allá como acá exigimos un fiel espejo de la vida, de la humanidad y del mundo, pero esclarecido por la exposición y convertido en relevante por la composición. Dado que el fin de todas las artes no es más que uno, la representación de las ideas, y su diferencia esencial solo estriba en qué grado de objetivación de la voluntad constituye la idea a representar, conforme al cual se determina a su vez el material de la representación, hasta las artes más distantes pueden explicarse comparándolas entre sí. Así, por ejemplo, para captar plenamente las ideas que se expresan en el agua, no es suficiente con verla en un tranquilo estanque y en una corriente que fluya

armónicamente, sino que aquellas ideas no se despliegan del todo hasta que el agua se manifiesta bajo todas las circunstancias y obstáculos que, al actuar sobre ella, provocan la completa manifestación de todas sus propiedades. Por eso la encontramos bella cuando cae, brama, hace espuma, salta de nuevo hacia lo alto, o cuando se vaporiza al caer, o finalmente cuando, dominada de forma artificial, se eleva en forma de chorro: así, manifestándose de
298 diversas formas bajo distintas circunstancias, | afirma siempre fielmente su carácter: para ella es tan natural inyectarse a lo alto como permanecer quieta como un espejo; tan dispuesta está a lo uno como a lo otro en cuanto se presenten las circunstancias. Lo que hace el artista de la conducción de agua en la materia fluida, lo hace el arquitecto con la sólida, y eso mismo hace el poeta épico o dramático con la idea de humanidad. El despliegue y explicitación de la idea expresada en el objeto de cada arte, de la voluntad que se objetiva en cada grado, constituye el fin común de todas las artes. La vida del hombre, tal y como se muestra en la realidad en la mayoría de los casos, se asemeja al agua tal y como se muestra en la mayoría de los casos: en el estanque y el río; pero en la epopeya, el romance y la tragedia los caracteres son seleccionados y colocados en las circunstancias en las que se despliegan todas sus cualidades, las profundidades del ánimo humano se abren y se hacen visibles en acciones extraordinarias y de suma importancia. Así objetiva la poesía la idea del hombre, a la que es peculiar representarse en caracteres altamente individualizados.

Como cumbre de la poesía, tanto por la magnitud de su efecto como por la dificultad del resultado, debe ser y es de hecho reconocida la tragedia. Para el conjunto de nuestro análisis es muy importante observar que el fin de esta máxima producción poética es la representación del aspecto terrible de la vida; que lo que aquí se nos exhibe es el indecible dolor, las calamidades de la humanidad, el triunfo de la maldad, el sarcástico dominio del azar y el irremediable fracaso de lo justo y lo inocente: pues aquí se encuentra una importante advertencia sobre la índole del mundo y la existencia. Es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de forma atroz. Tal conflicto se hace visible en el sufrimiento de la humanidad: por un lado, a través del azar y el error, que se presentan como señores del mundo y personificados bajo la forma del destino en virtud de su perfidia, que llega a tener apariencia de intencionalidad; por otro lado, el conflicto nace de la humanidad misma, por los entrecruzados afanes de la voluntad de

los individuos, por la maldad y equivocación de la mayoría. Una y la misma voluntad es la que en todos ellos | vive y se manifiesta, pero 299
sus fenómenos combaten y se despedazan a sí mismos. En este individuo se presenta poderosa, en aquel más débil, aquí está más o menos entrada en razón y suavizada por la luz del conocimiento; hasta que finalmente, en algunos individuos, ese conocimiento, purificado y elevado por el sufrimiento mismo, alcanza el punto en que el fenómeno, el velo de Maya, ya no le engaña; el punto en que la forma del fenómeno, el *principium individuationis*, queda traspasado y con él se extingue el egoísmo en el que se basa; con lo que los *motivos*, hasta entonces tan poderosos, pierden toda su fuerza dejando lugar al completo conocimiento de la esencia del mundo que, actuando como *aquietador*, provoca la resignación, la renuncia no simplemente a la vida sino a toda la voluntad de vivir. Así en la tragedia vemos que al final los personajes más nobles, tras larga lucha y sufrimiento, renuncian para siempre a los fines que hasta entonces perseguían con tanta vehemencia y a todos los placeres de la vida, o bien abandonan libremente y contentos la vida misma: así el príncipe constante de Calderón; así Margarita en el *Fausto*; así Hamlet, a quien Horacio quiere seguir voluntariamente, si bien aquel le ordena quedarse y seguir respirando dolorosamente todavía un tiempo en este salvaje mundo, a fin de relatar el destino de Hamlet y purificar su memoria; — así también la doncella de Orleans y la novia de Mesina: todos ellos mueren purificados por el dolor, es decir, después de que se ha extinguido la voluntad de vivir en ellos; en el *Mahoma* de Voltaire esto se expresa incluso literalmente, en las palabras finales que Palmira moribunda grita a Mahoma: «El mundo es para los tiranos: ¡Vive tú!». — En cambio, la exigencia de la denominada justicia poética se basa en el total desconocimiento de la esencia de la tragedia y hasta de la esencia del mundo. Con insolencia y en toda su vulgaridad aparece en las críticas que el doctor Samuel Johnson hizo de algunas obras de Shakespeare quejándose con toda ingenuidad del general descuido de tal justicia; descuido que es, desde luego, real: ¿pues en qué son culpables las Ofelias, las Desdémonas y las Cordelias? — Pero solo la concepción del mundo vulgar, optimista, racionalista-protestante o propiamente judía planteará la exigencia de la justicia poética y encontrará en la satisfacción de esta la suya propia. El verdadero
sentido | de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el 300
héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido[63],

como Calderón afirma expresamente.

Por lo que concierne más directamente a la técnica de la tragedia, quisiera permitirme una sola observación. Solamente la representación de una gran desgracia es esencial a la tragedia. Pero los muchos y diferentes caminos que adopta el poeta para llevarla a cabo se pueden agrupar en tres clases. Puede hacerse, en efecto, por medio de un carácter de maldad extraordinaria y rayana en los límites de la posibilidad, que es el autor de la desgracia; son ejemplos de esta clase: Ricardo III, Yago en *Otelo*, Shylock en *El mercader de Venecia*, Franz Moor, la Fedra de Eurípides, Creonte en *Antígona*, etc. También se puede hacer por medio del ciego destino, es decir, del azar o el error: un verdadero modelo de esta clase es *Edipo rey* de Sófocles, *Las Tarquinias* y en general la mayoría de las tragedias antiguas; algunos ejemplos de las modernas son: *Romeo y Julieta*, *Tancredo,* de Voltaire, y *La novia de Mesina*. Finalmente, la desgracia puede ser producida por la mera posición recíproca de los personajes, por sus relaciones; de modo que no se requiere ni un enorme error o un inaudito azar, ni tampoco un carácter cuya maldad alcance los límites de lo humano, sino que caracteres usuales en un sentido moral, en circunstancias como las que habitualmente se presentan, están colocados unos respecto de otros de tal forma que su posición les fuerza a causarse a sabiendas la mayor desgracia unos a otros sin que la injusticia esté exclusivamente de ningún lado. Este último tipo me parece que aventaja mucho a los otros dos: pues nos muestra la mayor desgracia no como una excepción, no como algo provocado por circunstancias infrecuentes o caracteres monstruosos, sino como algo que nace del obrar y el carácter de los hombres fácilmente y por sí
301 mismo, casi como | esencial a ellos; y de este modo nos lo trae a una terrible proximidad. Y si en las otras dos clases vemos el monstruoso destino y la espantosa maldad como poderes terribles pero que solo nos amenazan a una gran distancia, pudiendo muy bien escapar de ellos sin refugiarnos en la renuncia, este último género nos muestra unos poderes destructores de la felicidad y la vida que tienen abierto en cualquier momento el camino hacia nosotros; nos

63. [Calderón, *La vida es sueño*, acto I, escena 2. En español en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer.]

pone ante la vista el sufrimiento máximo, producido por combinaciones de circunstancias que en esencia también podrían formar parte de nuestro destino y por acciones que quizás también nosotros seríamos capaces de hacer, así que no podríamos quejarnos de la injusticia: entonces nos estremecemos y nos sentimos ya en el infierno. La ejecución de este último tipo presenta la mayor dificultad, ya que aquí hay que producir el máximo efecto con el mínimo despliegue de medios y causas motoras, simplemente a través de su posición y distribución: de ahí que esa dificultad se eluda hasta en las mejores tragedias. Sin embargo, como perfecto modelo de esa clase hay que mencionar una obra que en otros aspectos es ampliamente superada por otras muchas del mismo gran maestro: me refiero a *Clavigo*. *Hamlet* pertenece en cierta medida a esta clase, si nos atenemos únicamente a su relación con Laertes y Ofelia; también *Wallenstein* tiene ese privilegio; *Fausto* es plenamente de ese tipo si consideramos como acción principal los acontecimientos con Margarita y su hermano; lo mismo ocurre con *El Cid* de Corneille, solo que a esta le falta el desenlace trágico que sí tiene, en cambio, la relación análoga de Max con Tecla[64].

§ 52

Hasta ahora hemos considerado todas las bellas artes en la generalidad adecuada a nuestro punto de vista, empezando por el arte arquitectónico, cuyo fin en cuanto tal es explicitar la objetivación de la voluntad en el grado inferior de su visibilidad, en el que se | 302
muestra como un afán sordo, inconsciente y regular de la masa, aunque se revela ya como autoescisión y lucha entre la gravedad y la rigidez; — y nuestro examen concluye con la tragedia que, en el grado superior de objetivación de la voluntad, nos pone ante la vista con terrible magnitud y claridad aquel conflicto suyo consigo misma; después de este examen, encontramos que en él ha quedado excluido un arte, y así tenía que quedar, ya que ningún lugar era apropiado para ella dentro de la conexión sistemática de nuestra exposición: se trata de la *música*. Ella está totalmente separada de todas las demás. En ella no conocemos la copia, la reproducción de alguna idea del ser del mundo: pero es un arte tan grande y magnífico, actúa tan poderosamente en lo más íntimo del hombre,

64. Véase sobre esto el capítulo 37 del segundo volumen.

es ahí tan plena y profundamente comprendida por él, al modo de un lenguaje universal cuya claridad supera incluso la del mundo intuitivo, que con toda seguridad hemos de buscar en ella algo más que un *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*[65], tal y como Leibniz la definió[66]; sin embargo, tenía toda la razón en la medida en que considerase solamente su significado inmediato y extrínseco, su corteza. Pero si no fuera nada más que eso, la satisfacción que reporta tendría que ser análoga a la que sentimos con la solución correcta de un problema de cálculo, y no podría ser aquella alegría interior con la que vemos llevada al lenguaje la más profunda intimidad de nuestro ser. Así que desde nuestro punto de vista en que la atención está fijada en el efecto estético, hemos de atribuirle un significado mucho más serio y profundo, referente a la esencia íntima del mundo y de nuestro yo, y respecto del cual las relaciones numéricas en las que se puede resolver no suponen lo significado sino solo el signo. Que la música ha de ser al mundo en algún sentido lo que la representación a lo representado, lo que la copia al original, podemos inferirlo de la analogía con las demás artes; todas ellas poseen ese carácter, y a su efecto en nosotros se asemeja el de la música en su conjunto, solo
303 que este es más fuerte, rápido, necesario e infalible. | Además aquella relación mimética con el mundo ha de ser sumamente íntima, infinitamente verdadera y acertada, ya que es comprendida al instante por todas y manifiesta una cierta infalibilidad en el hecho de que su forma se puede reducir a reglas totalmente definidas y numéricamente expresadas, de las que no se puede desviar sin dejar de ser música. — No obstante, el punto de comparación entre la música y el mundo, el sentido en que aquella es una copia o reproducción de este, se halla muy oculto. En todas las épocas se ha cultivado la música sin poderse dar cuenta de ello: contentándose con entenderla inmediatamente, se renuncia a una comprensión abstracta de esa comprensión inmediata.

Al entregar totalmente mi espíritu a la impresión del arte musical en sus múltiples formas y volver luego a la reflexión y al curso de mis pensamientos expuesto en este escrito, se me ocurrió una explicación sobre su esencia interna y sobre su tipo de relación mimética con el mundo, que supone necesariamente una analogía

65. [Un ejercicio oculto de la aritmética por parte de un espíritu que no sabe que está contando.]

66. *Leibnitii epistolae, collectio Kortholti*: *ep.* 154.

con él; tal explicación resulta plenamente suficiente para mí y satisfactoria para mi investigación, y también será iluminadora para el que me haya seguido hasta ahora y esté de acuerdo con mi visión del mundo; pero reconozco que es esencialmente imposible demostrarla; porque supone y establece una relación de la música en cuanto representación con algo que en esencia nunca puede ser representación, y pretende considerarla como copia de un original que nunca se puede representar inmediatamente. Por eso no puedo hacer más que aquí, en la conclusión de este tercer libro dedicado principalmente a la consideración de las artes, exponer aquella explicación sobre el admirable arte de los sonidos que a mí me resulta satisfactoria; y el acuerdo o rechazo de mi opinión habrá de estar a expensas del efecto que ejerza sobre cada lector, por una parte, la música y, por otra, el pensamiento único comunicado en este escrito. Además, para poder aprobar con una convicción auténtica la exposición del significado de la música que aquí se va a presentar, considero necesario que se escuche música con frecuencia con una reflexión sostenida, | siendo a su vez imprescindible 304
estar ya familiarizado con el pensamiento que he expuesto.

La adecuada objetivación de la voluntad son las ideas (platónicas); estimular el conocimiento de las mismas (cosa que solo es posible si se da la correspondiente transformación en el sujeto cognoscente) mediante la representación de cosas individuales (pues eso son siempre las obras de arte) constituye el fin de todas las demás artes. Así pues, todas objetivan la voluntad de forma meramente mediata, en concreto, a través de las ideas: y puesto que nuestro mundo no es más que el fenómeno de las ideas en la pluralidad a través del ingreso en el *principium individuationis* (la forma del conocimiento posible al individuo en cuanto tal), la música, dado que trasciende las ideas, es totalmente independiente del mundo fenoménico, lo ignora y en cierta medida podría subsistir aunque no existiera el mundo, lo cual no puede decirse de las demás artes. En efecto, la música es una objetivación e imagen de la *voluntad* tan *inmediata* como lo es el mundo mismo e incluso como lo son las ideas, cuyo fenómeno multiplicado constituye el mundo de las cosas individuales. Así pues, la música no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino la *copia de la voluntad misma* cuya objetividad son también las ideas: por eso el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes: pues estas solo hablan de la sombra, ella del ser. Y al ser la misma voluntad la que se objetiva tanto en las ideas como en la música, solo que de forma distinta en cada una, tiene que

haber no una semejanza inmediata pero sí un paralelismo, una analogía entre la música y las ideas, cuyo fenómeno en la multiplicidad y la imperfección es el mundo visible. La demostración de esta analogía servirá como ilustración para entender más fácilmente esta explicación, tan difícil por la oscuridad del tema.

En las notas más graves de la armonía, en el bajo fundamental, reconozco los grados inferiores de objetivación de la voluntad: la naturaleza inorgánica, la masa del planeta. Todas las notas elevadas, que se mueven fácilmente y se extinguen con rapidez, hay que
305 considerarlas como nacidas de las vibraciones concomitantes del | bajo fundamental junto con el cual siempre resuenan ligeramente; y es una ley de la armonía que a una nota grave solo le pueden acompañar aquellas notas agudas que ya resuenan con él (sus *sons harmoniques*[67]) a través de sus vibraciones concomitantes. Esto guarda analogía con el hecho de que todos los cuerpos y organizaciones de la naturaleza han de considerarse surgidos del desarrollo gradual de la masa del planeta: en cuanto soporte suyo, este es también su fuente: y la misma relación tienen las notas agudas con el bajo fundamental. — La gravedad tiene un límite más allá del cual ninguna nota es audible: esto corresponde al hecho de que ninguna materia es perceptible sin forma ni cualidad, es decir, sin la manifestación de una fuerza no ulteriormente explicable en la que se expresa una idea; y, más en general, que ninguna materia puede carecer totalmente de voluntad: así como es inseparable del tono en cuanto tal un cierto grado de agudeza, lo es de la materia un cierto grado de manifestación de la voluntad. — Así pues, el bajo fundamental es a la armonía lo que al mundo la naturaleza inorgánica, la masa bruta en la que todo descansa y de la que todo surge y se desarrolla. — Además, en las voces de relleno[68] que producen la armonía, entre el bajo y la voz cantante que lleva la melodía, reconozco toda la gradación de las ideas en las que la voluntad se objetiva. Las más próximas al bajo son los grados inferiores, los cuerpos todavía inorgánicos pero que se manifiestan ya de diversas maneras: las que están más arriba representan el mundo de las plantas y los animales. — Los determinados intervalos de la escala son paralelos a los determinados grados de objetivación de la voluntad, a las determinadas especies de la naturaleza. La desviación de la corrección aritmética de los intervalos causada por un temperamento o por el modo elegido es análoga a la desviación del

67. [Sonidos armónicos.]
68. *Ripienstimmen*: véase p. 183 [p. 208], nota 26. [*N. de la T.*]

individuo respecto del tipo de la especie: incluso las notas disonantes, que no forman ningún intervalo definido, pueden compararse a los monstruosos engendros entre dos especies animales o entre hombre y animal. — Pero a todas esas voces de bajo y de relleno que forman la *armonía* les falta aquella conexión en el avance que solo posee la voz superior, la que canta la *melodía*, | que es también 306
la única que se mueve rápida y ligera en modulaciones y escalas, mientras que todas las demás tienen un movimiento más lento, sin una conexión que se mantenga en cada una por sí misma. El que más pesadamente se mueve es el bajo, el representante de la masa bruta: su ascenso y descenso se produce en grandes intervalos, en terceras, cuartas o quintas, pero nunca en *una* nota, a no ser que se trate de un bajo transportado[69] por un doble contrapunto. Ese movimiento lento le es esencial también desde el punto de vista físico: una escala rápida o un quiebro en tono grave no se puede ni siquiera imaginar. Más rápidas, pero todavía sin una conexión melódica y una progresión conveniente, se mueven las voces de relleno más altas, que van paralelas al mundo animal. La marcha inconexa y la regular determinación de todas las voces de relleno es análoga al hecho de que en todo el mundo irracional, desde el cristal hasta el animal más perfecto, ningún ser posee una conciencia verdaderamente coherente que convierta su vida en una totalidad con sentido, ninguno experimenta tampoco una sucesión de desarrollos espirituales, ninguno se perfecciona con la instrucción, sino que todo se mantiene igual en todo momento, tal y como es según su especie, determinado por una ley irrevocable. — Por último, en la *melodía*, en la voz cantante que dirige el conjunto y, avanzando libremente de principio a fin en la conexión ininterrumpida y significativa de *un* pensamiento, representa una totalidad, reconozco el grado superior de objetivación de la voluntad, la vida reflexiva y el afán del hombre. Solo él, por estar dotado de razón, ve siempre hacia delante y hacia atrás en el camino de su realidad y de las innumerables posibilidades, y así completa un curso vital reflexivo y conectado como una totalidad. — En correspondencia con eso, solo la *melodía* tiene una conexión significativa e intencional de principio a fin. Ella narra, en consecuencia, la historia de la voluntad iluminada por el conocimiento, cuya imagen en la realidad es la serie de sus actos; pero dice más, cuenta su historia más secreta, pinta cada impulso, cada aspiración cada movimiento de la

69. **Véase el volumen de los Complementos, p. 517 [p. 504]. [*N. de la T.*]**

voluntad: todo aquello que la razón resume bajo amplio y negativo concepto de sentimiento, no pudiendo dar cabida a nada más en su
307 abstracción. | Por eso se ha dicho siempre que la música es el lenguaje del sentimiento y la pasión, como las palabras son el lenguaje de la razón: ya Platón la interpreta como ἡ τῶν μελῶν κίνησις μεμιμημένη, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίνηται[70] (*melodiarum motus, animi affectus imitans*), *De leg.* VII, y también Aristóteles dice: διὰ τί οἱ ῥυθμοὶ καὶ τὰ μέλη, φωνὴ οὖσα, ἤθεσιν ἔοικε[71] (*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?*) *Probl.*, c. 19.

La esencia del hombre consiste en que su voluntad aspira a algo, queda satisfecha y vuelve de nuevo a ambicionar, y así continuamente; incluso su felicidad y bienestar consisten únicamente en que aquel tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo avance rápidamente, ya que la falta de satisfacción es sufrimiento y la del nuevo deseo nostalgia vacía, *languor*, aburrimiento; de igual manera, y en correspondencia con eso, la esencia de la melodía es una continua desviación y apartamiento de la tónica a través de mil caminos, no solo a los niveles armónicos de la tercera y la dominante sino a cualquier nota: a la séptima disonante, a los intervalos aumentados, pero siempre termina en un retorno al bajo fundamental: por todos esos caminos expresa la melodía el multiforme afán de la voluntad, pero también expresa su satisfacción mediante la recuperación final de un intervalo armónico y, en mayor medida, de la tónica. La invención de la melodía, el desvelamiento de todos los secretos más profundos del querer y el sentir humanos, constituye la obra del genio, cuya acción está aquí más claramente alejada de toda reflexión e intencionalidad consciente que en ningún otro caso, pudiendo denominarse inspiración. El concepto es aquí, como en todos los campos del arte, estéril: el compositor revela la esencia íntima del mundo y expresa la más honda sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende, igual que una sonámbula hipnotizada informa de cosas de las que en vigilia no tiene noción alguna. De ahí que en un compositor, más que en ningún otro artista, el hombre esté completamente separado y diferenciado del artista. Hasta en la explicación de este arte admirable muestra el concepto su escasez y sus límites: no obstante,

70. [El movimiento de las melodías que imita al alma cuando es movida por las pasiones.]

71. [¿Por qué los ritmos y las melodías, siendo sonidos, se asemejan a los sentimientos?]

quisiera intentar llevar adelante nuestra analogía. — Así como el rápido tránsito del deseo a la satisfacción | y de este al nuevo deseo 308
constituye la felicidad y el bienestar, las melodías ágiles y sin grandes desviaciones son alegres; las lentas que caen en dolorosas disonancias y no vuelven a la tónica más que a través de muchos compases son tristes, en analogía con la satisfacción demorada y dificultada. El retraso en el nuevo movimiento de la voluntad, el *languor*, no podría expresarse más que manteniendo la tónica, lo cual enseguida produciría un efecto insoportable: a eso se aproximan ya las melodías muy monótonas y sosas. Las frases breves y claras de la música rápida de baile parecen hablar solamente de la felicidad común que se consigue fácilmente; por el contrario, el *allegro maestoso*, en sus grandes frases, sus largos desarrollos y sus amplias desviaciones, señala un mayor y más noble afán hacia un fin lejano y su consecución final. El *adagio* habla del sufrimiento de una aspiración grande y noble que desdeña toda felicidad mezquina. ¡Pero qué admirable es el efecto del modo menor y mayor! Qué asombroso es que el cambio de medio tono, la entrada de la tercera menor en vez de la mayor, nos imponga inmediata e inevitablemente un sentimiento penoso e inquieto del que el modo mayor nos libera con la misma rapidez. El *adagio* en modo menor logra la expresión del máximo dolor y se convierte en la más conmovedora queja. La música de baile en modo menor parece señalar la pérdida de una felicidad mezquina que mejor sería despreciar, o también aparenta hablar de la consecución de un fin banal a base de esfuerzos y fatigas. — El número inagotable de posibles melodías se corresponde con el carácter inagotable de la naturaleza en la diversidad de individuos, fisonomías y cursos vitales. El paso de un modo a otro, al suprimir la conexión con el precedente, se asemeja a la muerte en la medida en que en ella acaba el individuo; pero la voluntad que en él se manifiesta vive después como antes manifestándose en otros individuos cuya conciencia, sin embargo, no tiene conexión alguna con la del anterior.

Pero al demostrar todas las analogías presentadas nunca hemos de olvidar que la música no tiene con ellas una relación directa sino meramente indirecta; porque nunca expresa el fenómeno sino solo la esencia interior, el en sí de todo fenómeno, la voluntad misma.
De ahí que no exprese | esta o aquella alegría particular y determi- 309
nada, esta o aquella aflicción, dolor, espanto, júbilo, diversión o sosiego, sino *la* alegría, *la* aflicción, *el* dolor, *el* espanto, *el* júbilo, *la* diversión y *el* sosiego *mismos*, en cierto sentido, *in abstracto*; expresa su esencia sin accesorio alguno y, por tanto, sin sus moti-

vos. Sin embargo, la comprendemos perfectamente en su quintaesencia abstraída. A eso se debe que nuestra fantasía sea tan fácilmente excitada por ella y tentada a dar forma a aquel mundo espiritual, invisible pero de vivo movimiento y que nos habla inmediatamente, a revestirlo de carne y hueso, esto es, a materializarlo en un ejemplo análogo. Ese es el origen del canto con palabras y, finalmente, de la ópera, cuyo texto, precisamente por ello, nunca debe abandonar ese puesto subordinado para convertirse en la cuestión principal y hacer de la música un simple medio de su expresión, lo cual sería un gran desacierto y un grave absurdo. Pues la música siempre expresa exclusivamente la quintaesencia de la vida y de sus acontecimientos, no estos mismos, por lo que sus diferencias no siempre forman parte de ella. Precisamente esa universalidad que le es propia en exclusiva dentro de la más exacta definición le otorga el alto valor que tiene como panacea de todos nuestros sufrimientos. Así pues, si la música intenta ajustarse demasiado a las palabras y amoldarse a los acontecimientos, se está esforzando en hablar un lenguaje que no es el suyo. Nadie se ha mantenido tan libre de este defecto como *Rossini*: por eso su música habla su *propio* lenguaje con tanta claridad y pureza que no necesita para nada las palabras y ejerce todo su efecto también cuando es ejecutada solo con instrumentos.

Conforme a todo esto, podemos considerar el mundo fenoménico, o la naturaleza, y la música como dos expresiones diferentes de una misma cosa que es el único elemento mediador de la analogía entre ambas, siendo preciso su conocimiento para comprender dicha analogía. En consecuencia, la música, considerada como expresión del mundo, es un lenguaje sumamente universal que es incluso a la universalidad de los conceptos más o menos lo que estos a las cosas individuales. Pero la suya no es en modo alguno aquella
310 universalidad vacía de la abstracción sino | de otro tipo totalmente distinto, y va unida a una clara determinación general. En eso se parece a las figuras geométricas y los números que, en cuanto formas generales de todos los posibles objetos de experiencia y siendo aplicables *a priori* a todos ellos, sin embargo no son abstractos sino intuitivos y plenamente determinados. Todos los posibles afanes, excitaciones y manifestaciones de la voluntad, todos aquellos procesos interiores del hombre que la razón lanza dentro del amplio concepto negativo de sentimiento, pueden ser expresados por el infinito número de melodías posibles, pero siempre en la universalidad de la mera forma y sin la materia, siempre según el en sí y no según el fenómeno, expresando, por así decirlo, su alma

interior sin el cuerpo. Desde esta relación íntima que tiene la música con el verdadero ser del mundo se puede explicar también el hecho de que cuando en una escena, acción, proceso o entorno suena una música adecuada, esta parece abrirnos su sentido más secreto y se presenta como su más correcto y claro comentario; como también explica que a quien se entrega totalmente a la impresión de una sinfonía es como si le pasaran por delante todos los sucesos posibles de la vida y el mundo: sin embargo, cuando se para a pensar no es capaz de señalar ninguna semejanza entre aquel juego de sonidos y las cosas que se le venían a la cabeza. Pues, como se dijo, la música difiere de las demás artes en que no es copia del fenómeno o, mejor dicho, de la adecuada objetividad de la voluntad, sino que es una copia inmediata de la voluntad misma y representa lo metafísico de todo lo físico del mundo, la cosa en sí de todo fenómeno. Por lo tanto, podríamos igualmente llamar al mundo música hecha cuerpo o voluntad hecha cuerpo: a partir de aquí resulta comprensible por qué la música resalta cualquier pintura y hasta cualquier escena de la vida real y del mundo, incrementando su significación; y tanto más cuanto más análoga es su melodía al espíritu interior del fenómeno dado. A eso se debe el que se pueda poner a la música un poema, en el canto, o una representación intuitiva, en la pantomima, o ambas, en la ópera. Tales imágenes individuales de la vida humana que se ponen al lenguaje universal de la música no están nunca vinculados ni se corresponden con ella de forma absolutamente necesaria, sino que tienen con ella | la simple relación de un ejemplo cualquiera 311
con un concepto general: representan en la determinación de la realidad lo que manifiesta la música en la universalidad de la mera forma. Pues en cierta medida las melodías son, igual que los conceptos generales, una abstracción de la realidad. En efecto, esta, o sea, el mundo de las cosas individuales, suministra lo intuitivo, lo especial e individual, el caso particular, tanto a la universalidad de los conceptos como a la universalidad de las melodías, aunque ambas universalidades se oponen en cierto sentido; porque los conceptos no contienen más que las formas abstraídas de la intuición, algo así como la cáscara externa quitada a las cosas, así que son abstracciones en el sentido propio; en cambio, la música ofrece el núcleo más íntimo que precede a toda configuración, o el corazón de las cosas. Esta relación se puede expresar muy bien en el lenguaje de los escolásticos diciendo: los conceptos son los *universalia post rem*, la música ofrece los ***universalia ante rem*** y la realidad los ***universalia in re***[72].

72. [Universales después / antes / en la cosa.]

Al sentido universal de la melodía añadida a un poema podrían corresponder en igual grado otros ejemplos del contenido universal expresado en ella elegidos a voluntad. Por eso la misma composición encaja con muchas estrofas, y de ahí también el *vaudeville*. Pero el hecho de que sea posible en general la relación entre una composición y una representación intuitiva se basa, como se dijo, en que ambas no son más que distintas expresiones del mismo ser íntimo del mundo. Cuando en algunos casos particulares existe realmente esa relación, esto es, cuando el compositor ha sabido expresar en el lenguaje universal de la música los impulsos de la voluntad que constituyen el núcleo de un acontecimiento, entonces la melodía del canto y la música de la ópera son plenamente expresivas. Pero la analogía entre ambas descubierta por el compositor tiene que haber surgido del conocimiento inmediato de la esencia del mundo sin que su razón lo sepa, y no puede ser una imitación mediada por conceptos de manera intencional: en caso contrario, la música no expresa la esencia interna, la voluntad misma, sino que se limita a imitar el fenómeno de forma insatisfactoria; eso es lo que hace en realidad la música imitativa, por
312 ejemplo, *Las cuatro estaciones* de Haydn y también su *Creación* en | muchos pasajes en los que se imitan directamente fenómenos del mundo intuitivo; lo mismo ocurre en todas las piezas de batallas, y es totalmente reprobable.

La inexpresable intimidad de toda música, que la hace pasar ante nosotros como un paraíso familiar pero eternamente lejano y le da un carácter tan comprensible pero tan inexplicable, se debe a que reproduce todos los impulsos de nuestro ser más íntimo, pero separados de la realidad y lejos de su tormento. Entretanto, la seriedad que le es esencial y que excluye de su dominio inmediato todo lo irrisorio se explica porque su objeto no es la representación, única cosa respecto de la cual es posible el engaño y la irrisión, sino que su objeto inmediato es la voluntad y esta es en esencia lo más serio de todo, en cuanto aquello de lo que todo depende. — Cuán rico y significativo es su lenguaje, lo atestiguan incluso los signos de repetición junto con el *da capo*, que en las obras del lenguaje hablado serían insoportables y en ella, en cambio, resultan muy adecuados y agradables: pues para comprenderlo bien hay que oírlo dos veces.

Si en toda esta descripción de la música me he esforzado por poner en claro que ella expresa en un lenguaje altamente universal la esencia interior, el en sí del mundo que nosotros pensamos con el concepto de voluntad de acuerdo con su más clara manifesta-

ción, y que lo expresa en una sola materia, las simples notas, con la máxima verdad y determinación; si además, según mi opinión y mi intento, la filosofía no es más que una completa y correcta reproducción y expresión del ser del mundo en conceptos muy generales, ya que solo en ellos resulta posible una visión de aquel ser que sea suficiente y aplicable en todos los casos: entonces, el que me haya seguido y penetrado en mi pensamiento no lo encontrará muy paradójico si digo que, supuesto que se consiguiera ofrecer una explicación de la música plenamente correcta, completa y que llegase hasta el detalle, es decir, una pormenorizada reproducción en conceptos de lo que ella expresa, esta sería al mismo tiempo una suficiente reproducción y explicación del mundo en conceptos o algo de ese tenor, es decir, sería la verdadera filosofía; y, en consecuencia, la anterior | sentencia de 313
Leibniz, que es totalmente correcta desde un punto de vista inferior, podemos parafrasearla en el sentido de nuestra visión superior de la música del siguiente modo: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*[73]. Pues *scire*, saber, significa siempre depositar en conceptos abstractos. Pero además, en virtud de la verdad de la sentencia de Leibniz muchas veces confirmada, la música, al margen de su significado interno o estético y considerada de forma meramente externa y empírica, no es más que el medio de captar inmediatamente e *in concreto* grandes cifras y relaciones numéricas complejas que en otro caso solo podríamos conocer de manera mediata, captándolas en conceptos; así, mediante la unión de aquellas dos visiones de la música tan distintas aunque correctas, podemos hacernos una idea de la posibilidad de una filosofía de los números semejante a la de Pitágoras y la de los chinos en el *I Ching*[74], y así interpretar en ese sentido aquella sentencia de los pitagóricos que cita Sexto Empírico (*Adv. Math*, L. VII): τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ' ἐπέοικεν[75] (*numero cuncta assimilantur*). Y si finalmente aplicamos esta opinión a nuestra anterior interpretación de la armonía y la melodía, encontraremos que una mera filosofía moral sin explicación de la naturaleza tal y como la que Sócrates quiso implantar es análoga a una melodía sin armonía, que es lo que Rousseau quería exclusivamente; y, en oposición a eso, una mera

73. [La música es el ejercicio oculto de la metafísica por parte de un espíritu que no sabe que está filosofando.]
74. Véase p. 31 [p. 75] nota 12. [*N. de la T.*]
75. [Todo se asemeja al número.]

física y metafísica sin ética se corresponde con una mera armonía sin melodía. — Séame permitido vincular con estas consideraciones de soslayo algunas observaciones referentes a la analogía de la música con el mundo fenoménico. En el libro anterior vimos que el grado superior de objetivación de la voluntad, el hombre, no podía aparecer solo y desgajado sino que presupone los grados que están por debajo de él y estos a su vez los inferiores: igualmente, la música, que como el mundo objetiva inmediatamente la voluntad, solo se completa en la armonía entera. Para ejercer todo su efecto, la voz cantante de la melodía necesita el acompañamiento de todas las demás voces, hasta el bajo más grave que hay que considerar como el origen de todo: la melodía se acopla a la
314 armonía como parte integrante suya, y esta a aquella: | y al igual que solo así, en una totalidad armónica, expresa la música lo que se propone expresar, también la voluntad única y extratemporal encuentra su perfecta objetivación solamente en la completa unión de todos los grados que revelan su esencia en innumerables grados de claridad ascendente. — Sumamente curiosa es la siguiente analogía. En el libro anterior hemos visto que, a pesar de la adecuación recíproca de todos los fenómenos de la voluntad respecto de las especies, adecuación que da lugar a la consideración teleológica, sin embargo sigue habiendo un conflicto irresoluble entre aquellos fenómenos en cuanto individuos, que es visible en todos sus niveles y convierte el mundo en un constante campo de batalla de todos aquellos fenómenos de una y la misma voluntad, cuya interna contradicción consigo misma se hace así visible. También hay algo correspondiente a eso en la música. En efecto, un sistema de notas puramente armónico no es solo física sino también aritméticamente imposible. La mismas cifras por las que se expresan las notas tienen irracionalidades insolubles: no se puede ni siquiera calcular una escala en la que cada quinta sea a la tónica lo que 2 a 3, cada tercera mayor lo que 4 a 5, cada tercera menor lo que 5 a 6, etc. Pues si las notas tienen una relación exacta con la tónica, dejan de tenerla entre sí, ya que, por ejemplo, la quinta tendría que ser la tercera menor de la tercera, etc.: pues las notas de la escala son comparables a actores que han de representar ahora este y ahora aquel papel. Por eso una música totalmente exacta no se puede ni siquiera pensar, por no hablar de componerla; y por esa razón toda posible música se desvía de la perfecta pureza: no puede más que encubrir sus disonancias esenciales distribuyéndolas por todas las notas, es decir, a través del

temperamento. Véase sobre esto la *Acústica* de Chladni, § 30, y su *Breve compendio de acústica*, página 12[76].

Tendría que añadir algunas observaciones sobre el modo en que la música es percibida: única y exclusivamente en el tiempo, con total exclusión del espacio y sin influjo del conocimiento de la causalidad, esto es, del entendimiento: pues | las notas producen 315
como efecto la impresión estética sin que nos remitamos a la causa, como ocurre en la intuición. — Sin embargo, no quiero prolongar todavía más mis consideraciones, puesto que quizá haya sido ya demasiado prolijo en este libro o haya entrado en demasiado detalle. Pero mi propósito lo hacía necesario, y menos se desaprobará si se tiene presente la importancia y alto valor del arte, raras veces lo bastante reconocidos, considerando que en nuestra opinión todo el mundo visible es la simple objetivación, el espejo de la voluntad, que le acompaña para que se conozca a sí misma y, como pronto veremos, para hacer posible su salvación; y, al mismo tiempo, que el mundo como representación, si le permitimos ocupar nuestra conciencia a él solo tomado por separado y desgajado del querer, constituye el aspecto más grato y el único inocente de la vida: entonces tenemos que ver el arte como la máxima elevación, el más perfecto desarrollo de todo eso; porque produce lo mismo que el mundo visible, solo que más concentrado, más perfecto y con intención y discernimiento, por lo que podemos llamarlo la flor de la vida en el pleno sentido de la palabra. Si todo el mundo como representación no es más que la visibilidad de la voluntad, el arte es la explicitación de esa visibilidad, la *camera obscura* que muestra los objetos en su pureza y permite abarcarlos y reunirlos mejor, el teatro en el teatro, la escena en la escena, como en *Hamlet*.

El placer de todo lo bello, el consuelo que procura el arte, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las fatigas de la vida, ese privilegio que tiene el genio sobre los demás y que le compensa del sufrimiento —incrementado en él en proporción a la claridad de la conciencia— y de la soledad que sufre en medio de una especie heterogénea, todo eso se debe a que, como se nos mostrará más adelante, el en sí de la vida, la voluntad, la existencia misma es un continuo sufrimiento tan lamentable como terrible; pero eso mismo, solo en cuanto representación, intuido de forma pura o reproducido por el arte, se halla libre de tormentos y ofrece un importante espectáculo. Este aspecto puramente cognoscible del mundo y su

76. Véase sobre este tema el capítulo 39 del segundo volumen.

316 | reproducción en cualquier arte constituye el elemento del artista. A él le fascina contemplar el espectáculo de la objetivación de la voluntad: se queda parado en él, no se cansa de contemplarlo y de reproducirlo en su representación, y entretanto él mismo corre con los costes de la representación de aquel espectáculo, es decir, él mismo es la voluntad que así se objetiva y permanece en continuo sufrimiento. Aquel conocimiento puro, profundo y verdadero de la esencia del mundo se convierte para él en un fin en sí mismo, y en él se queda. Por eso tal conocimiento no se convierte para él en un aquietador de la voluntad, como en el libro siguiente veremos que ocurre con el santo que ha llegado a la resignación; no le redime de la vida para siempre sino solo por un instante, y para él no constituye todavía el camino para salir de ella sino un consuelo pasajero en ella; hasta que su fuerza así incrementada, cansada finalmente del juego, se aferra a la seriedad. Como símbolo de este tránsito podemos considerar la *Santa Cecilia* de Rafael. Y también nosotros queremos dirigirnos a la seriedad en el libro siguiente.

LIBRO CUARTO

EL MUNDO COMO VOLUNTAD

SEGUNDA CONSIDERACIÓN:

AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR AL ALCANZAR EL COMOCIMIENTO

LA IDEA PLATÓNICA: EL OBJETO DEL ARTE

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.

[En el momento en que sobreviene el conocimiento se ha elevado de ahí el deseo.]

Oupnek'hat, studio Anquetil Duperron, vol. II, p. 216.

La última parte de nuestra consideración se anuncia como la más seria, ya que afecta a las acciones del hombre, un objeto que concierne inmediatamente a cada uno, que no puede ser ajeno o indiferente a nadie; e incluso referir a él todo lo demás es tan conforme a la naturaleza del hombre, que en toda investigación coherente este siempre considerará la parte referente al obrar como el resultado de su contenido total, al menos en la medida en que el tema le interese, y así dedicará una seria atención a esta parte aun cuando no lo haga con ninguna otra. — En el sentido indicado y siguiendo el modo usual de expresión, llamaríamos a la parte de nuestra consideración que ahora sigue filosofía práctica, en oposición a la teórica tratada hasta el momento. Pero en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar. Pues aquí, donde se trata del valor o falta de valor de una existencia, donde se trata de la salvación o la perdición, lo decisivo no son sus conceptos muertos sino la esencia íntima del hombre mismo, el *daimon* que le dirige y que no ha escogido al hombre sino que el hombre lo ha escogido a él —según
expresión de Platón—, su carácter inteligible —como | se expresa 320
Kant—. La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en este, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos.

La filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llenar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista. En los tres libros precedentes se ha intentado hacer eso desde otros puntos de vista dentro de la generalidad peculiar a la filosofía; y con el mismo pro-

cedimiento se habrá de examinar en el presente libro el obrar del hombre; puede que este aspecto del mundo se considere como el más importante de todos, no solo desde un juicio subjetivo, como antes señalé, sino también desde el objetivo. Aquí voy a permanecer totalmente fiel a nuestro anterior método de análisis, me apoyaré en lo explicado hasta ahora en cuanto supuesto, y en realidad no haré más que desarrollar en el obrar humano el pensamiento único que constituye todo el contenido del presente escrito, como lo he hecho hasta ahora en todos los demás temas; y con ello haré lo último de lo que soy capaz para comunicar ese pensamiento de la forma más completa posible.

El punto de vista señalado y el método anunciado hacen ya evidente que en este libro de ética no hay que esperar preceptos ni una doctrina de los deberes; y aún menos se ha de formular un principio moral general, algo así como una receta universal para crear todas las virtudes. Tampoco hablaremos de ningún *deber incondicionado* porque, como se explica en el Apéndice, contiene una contradicción, ni de una «ley para la libertad» que se encuentra en el mismo caso. No hablaremos en absoluto del deber: pues así se habla a los niños y a los pueblos en su niñez, pero no a aquellos que han adquirido toda la instrucción de una época que se ha hecho
321 adulta. Sin embargo es una contradicción manifiesta | llamar libre a la voluntad y prescribirle leyes según las cuales debe querer: «debe querer». — ¡Hierro de madera! Mas, según nuestro modo de ver, la voluntad no es solo libre sino incluso omnipotente: de ella nace no solamente su obrar sino también su mundo; y tal como ella es, así se manifiesta su obrar y así se manifiesta su mundo: ambos son su autoconocimiento, y nada más: ella se determina y con eso determina ambos: pues fuera de ella nada existe y los dos son ella misma: solamente así es la voluntad verdaderamente autónoma; en todos los demás respectos es heterónoma. Nuestro empeño filosófico solo puede alcanzar a interpretar y explicar el obrar del hombre, las máximas diferentes y hasta opuestas de las que es expresión viviente, en su esencia y contenido internos, en conexión con nuestras consideraciones anteriores y exactamente de la misma manera en que hasta ahora hemos intentado interpretar los restantes fenómenos del mundo y reducir su esencia íntima a un claro conocimiento abstracto. Nuestra filosofía afirmará aquí la misma *inmanencia* que en las demás consideraciones: en contra de la gran doctrina kantiana, no pretenderá utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión general es el principio de razón, como trampolín para sobrevolar el fenómeno, que es lo único que les da significado, y aterrizar en la

ilimitada región de las ficciones vacías. Antes bien, este mundo real de la cognoscibilidad en el que estamos y que está en nosotros sigue siendo, tanto como la materia, el límite de nuestra consideración: un mundo tan rico de contenido que ni la más profunda investigación de la que el espíritu humano fuera capaz podría agotarla. Y porque el mundo real y cognoscible nunca dejará nuestras consideraciones éticas faltas de materia y realidad, como no lo hizo con las precedentes, de nada tendremos menos necesidad que de recurrir a conceptos negativos y vacíos, y luego hacernos creer a nosotros mismos que decíamos algo cuando levantando las cejas hablábamos de lo «Absoluto», lo «Infinito», lo «Suprasensible» y cualesquiera otras negaciones semejantes (οὐδέν ἐστι, ἤ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας[1] — *nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul., Or 5*), que podrían sustituir más brevemente por «la morada de las nubes y de los cucos» | (νεφελοκοκκυγία)[2]: 322
nosotros no necesitaremos servir a la mesa fuentes vacías y tapadas de esa clase. — Por último, no contaremos historias haciéndolas pasar por filosofía, como no lo hemos hecho hasta ahora. Pues pensamos que está enormemente lejos de un conocimiento filosófico del mundo todo el que crea poder de algún modo, aunque sea sutilmente encubierto, captar *históricamente* la esencia del mundo; tal es el caso tan pronto como en su concepción del ser en sí del mundo se encuentra un *hacerse* o un haberse hecho o un estar haciéndose, cuando en ella tiene el menor significado un antes o después y, por lo tanto, de forma clara o encubierta se busca y descubre un comienzo y fin del mundo junto con el camino entre ambos, y el individuo que filosofa conoce su propio lugar en ese camino. Tal *filosofar histórico* produce en la mayoría de los casos una cosmogonía que admite muchas variedades o, si no, un sistema emanatista o una doctrina de la caída; o, finalmente, cuando debido a la desesperación por los infructuosos intentos en esas vías es empujado al último camino produce, a la inversa, una doctrina del continuo hacerse, manar, nacer, surgir a la luz desde la oscuridad, desde el tenebroso fundamento [*Grund*], el fundamento originario [*Urgrund*], el desfundamento [*Ungrund*] y cualesquiera otros desatinos por el estilo, lo cual por lo demás se podría despachar a la mayor brevedad observando que hasta el momento actual ha trans-

1. [«No es nada más que un nombre de negación unido a una confusa idea». Juliano, *Orationes* 5, cap. 2, refiriéndose al concepto neoplatónico de la materia.]
2. Cf. Aristófanes, *Las aves*. [*N. de la T.*]

currido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, así que todo lo que pueda y deba hacerse ha tenido que hacerse ya. Pues todas esas filosofías históricas, por muchos aires que se den, toman *el tiempo* por una determinación de las cosas en sí, como si Kant nunca hubiera existido, y se quedan en lo que él llamó el fenómeno en oposición a la cosa en sí, Platón, lo que deviene y nunca es en oposición a lo que es y nunca deviene o, finalmente, lo que entre los hindúes se denomina el velo de Maya: ese es precisamente el conocimiento entregado al principio de razón, con el que nunca accedemos al ser interior de las cosas sino que únicamente persigue fenómenos hasta el infinito y se mueve sin propósito ni fin, como la ardilla en la rueda; hasta que por fin se cansa, se queda parado en
323 un punto cualquiera de arriba o abajo | y pretende conseguir por ello el respeto de los demás a base de amenazas. El modo verdaderamente filosófico de considerar el mundo, es decir, aquel que nos da a conocer su esencia interna y nos conduce así más allá del fenómeno, es precisamente el que no pregunta por el de dónde, adónde y por qué, sino exclusivamente por el *qué* del mundo; es decir, el que considera las cosas no según alguna relación, no en cuanto naciendo y pereciendo, en suma, no según una de las cuatro formas del principio de razón, sino que, al contrario, tiene por objeto precisamente lo que queda tras eliminar toda aquella forma de consideración que sigue el principio de razón, la esencia del mundo siempre igual que se manifiesta en todas las relaciones pero no está sometida a ellas, sus ideas. Como el arte, también la filosofía parte de tal conocimiento, y de él nace incluso, como veremos en este libro, el único estado de ánimo que conduce a la verdadera santidad y a la liberación del mundo.

§ 54

Confío en que los tres primeros libros hayan dado lugar al conocimiento claro y cierto de que en el mundo como representación a la voluntad se le ha abierto un espejo en el que se conoce a sí misma con grados crecientes de claridad y perfección, el más alto de los cuales es el hombre, cuya esencia, sin embargo, solo recibe su completa expresión a través de la serie conexa de sus acciones; y es la razón la que hace posible esa conexión autoconsciente de tales acciones, al permitirle siempre abarcar *in abstracto* la totalidad de las mismas.

La voluntad, que considerada en sí misma carece de conoci-

miento y no es más que un afán ciego e incontenible tal y como la vemos manifestarse en la naturaleza inorgánica y vegetal con sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, al añadírsele el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad: | y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la 324
vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasmo que en lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir».

Puesto que la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, pero la vida, el mundo visible o el fenómeno es el simple espejo de la voluntad, este acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo su sombra: y donde haya voluntad habrá también vida y mundo. Así pues, la voluntad de vivir tiene asegurada la vida y mientras estamos llenos de voluntad de vivir no podemos estar preocupados por nuestra existencia ni siquiera ante la visión de la muerte. Sí que vemos al individuo nacer y perecer: pero el individuo es solo fenómeno, no existe más que para el conocimiento inmerso en el principio de razón, en el *principium individuationis*: para este el individuo recibe su vida como un regalo, nace de la nada, luego con la muerte sufre la pérdida de aquel regalo y vuelve a la nada. Pero consideremos la vida filosóficamente, es decir, según sus ideas, y encontraremos que ni la voluntad, la cosa en sí en todos los fenómenos, ni el sujeto del conocimiento, el espectador de todos ellos, son afectados por el nacimiento y la muerte. Nacimiento y muerte pertenecen al fenómeno de la voluntad, esto es, a la vida; y es esencial a esta presentarse en individuos que nacen y perecen en cuanto fenómenos pasajeros, surgidos en la forma del tiempo, de aquello que en sí mismo no conoce tiempo alguno pero que se ha de presentar justamente de la forma mencionada para objetivar su verdadero ser. Nacimiento y muerte pertenecen de la misma manera a la vida y se mantienen en equilibrio como condiciones recíprocas uno del otro o, si se prefiere, como polos de todo el fenómeno de la vida. La más sabia de todas las mitologías, la hindú, expresa esto dando precisamente al dios que simboliza la destrucción y la muerte (como Brahma, el más pecador y el dios inferior de la Trimurti simboliza la procreación, el nacimiento, y Visnu la conservación), dando —decía— precisamente a Siva como atributo, junto al collar | de calaveras, el *lingam*, 325

ese símbolo de la procreación que aparece aquí como compensación de la muerte; con lo que se da a entender que procreación y muerte son correlatos esenciales que se neutralizan y compensan mutuamente. — Este era también el ánimo que impulsaba a los griegos y romanos a adornar los lujosos sarcófagos tal y como aún los vemos: con fiestas, danzas, bodas, cacerías y bacanales, con representaciones de la más vehemente ansia de vida, que no solo se nos presenta en tales diversiones sino incluso en grupos lujuriosos que llegan hasta el apareamiento de sátiros y cabras. Está claro que su fin era remitir con el mayor énfasis desde la muerte del individuo llorado a la vida inmortal de la naturaleza y de ese modo, aunque sin un saber abstracto, dar a entender que toda la naturaleza es el fenómeno y también el cumplimiento de la voluntad de vivir. La forma de este fenómeno es el tiempo, el espacio y la causalidad, y a través de ellos la individuación, la cual implica que el individuo ha de nacer y perecer, cosa que no impugna la voluntad de vivir, de cuyo fenómeno el individuo es un simple ejemplar o espécimen particular, como no ofende a la totalidad de la naturaleza la muerte de un individuo. Pues no es este sino exclusivamente la especie lo que le importa a la naturaleza y aquello en cuya conservación se empeña con toda seriedad, cuidando de ella con tanto derroche a través del enorme excedente de gérmenes y el gran poder del instinto de fecundación. En cambio, el individuo no tiene ni puede tener para ella valor alguno, ya que su reino es el tiempo infinito, el espacio infinito y, dentro de ellos, el infinito número de individuos posibles; por eso está siempre dispuesta a dejar morir al individuo que, en consecuencia, no solo está expuesto a sucumbir de mil maneras y por las contingencias más nimias, sino que está ya originariamente destinado a ello, y a ello le enfrenta la naturaleza desde el instante en que ha servido a la conservación de la especie. Esta es la manera en que la naturaleza misma expresa con total ingenuidad la gran verdad de que solo las ideas, no los individuos, tienen verdadera realidad, es decir, son la perfecta objetivación de la voluntad. Y dado que el hombre es la
326 naturaleza misma | y, por cierto, en el grado máximo de su autoconciencia, pero la naturaleza no es más que la voluntad de vivir objetivada, puede que el hombre, si ha captado este punto de vista y se mantiene en él, se consuele con razón de su propia muerte y la de sus amigos volviendo la mirada a la vida inmortal de la naturaleza, que es él mismo. Por lo tanto, así se ha de entender Siva con el *lingam*, así aquellos sarcófagos antiguos que con sus

imágenes de la vida más ardiente gritan al observador quejoso: *Natura non contristatur*[3].

Que generación y muerte se han de considerar como algo perteneciente a la vida y esencial a ese fenómeno de la voluntad se deriva de que ambos se nos presentan como las expresiones sumamente potenciadas de aquello en lo que consisten todas las restantes formas de vida. Esta no es, en efecto, más que un continuo cambio de la materia bajo la firme persistencia de la forma: y precisamente eso es la mortalidad de los individuos en la inmortalidad de la especie. La continua nutrición y propagación difiere de la procreación solo en el grado, y solo por él se distingue de la muerte la excreción continua. Lo primero se muestra con la mayor simplicidad y claridad en la planta. Esta es en su totalidad la continua repetición del mismo brote, su fibra más sencilla, que se agrupa en la hoja y la rama; es un agregado sistemático de plantas de la misma clase que se sostienen unas a otras y cuya continua reproducción constituye su único impulso: para satisfacerlo completamente va ascendiendo a través de la escala de la metamorfosis hasta llegar por fin a la flor y el fruto, aquel compendio de su existencia y aspiración en el que por un corto camino alcanza lo que constituye su único fin, y de un golpe realiza multiplicado por mil lo que hasta entonces hacía individualmente: la repetición de sí misma. Su impulso hacia el fruto es a este lo que el escrito a la imprenta. En el animal ocurre claramente lo mismo. El proceso de nutrición es una continua procreación, el proceso de procreación es una nutrición altamente potenciada; y el placer en la procreación es el bienestar del sentimiento vital altamente potenciado. Por otra parte, la excreción, la continua exhalación y expulsión de materia es lo mismo que en una elevada potencia constituye la muerte, el opuesto de la | procrea- 327
ción. Así como estamos siempre satisfechos de conservar la forma sin lamentar la materia liberada, del mismo modo hemos de comportarnos si en la muerte ocurre, en una potencia elevada y de forma total, lo que cada día y a cada hora sucede en el individuo con la excreción: así como en el primer caso nos quedamos indiferentes, no hemos de estremecernos con el otro. Desde ese punto de vista, parece tan erróneo exigir la permanencia de su individualidad, que es sustituida por otros individuos, como la conservación de la materia de su cuerpo, que es continuamente sustituida por otra nueva: y tan necio parece embalsamar los cadáveres como lo sería guardar

3. [La naturaleza no se pone triste.]

cuidadosamente sus heces. Por lo que concierne a la conciencia individual ligada a un cuerpo individual, cada día es totalmente interrumpida por el sueño. El sueño profundo, que con frecuencia se transforma gradualmente en muerte, por ejemplo, en la congelación, no difiere de esta respecto del tiempo presente en el que dura sino respecto del futuro, es decir, en relación con el despertar. La muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida: todo lo demás vuelve a despertar o, más bien, ha permanecido despierto[4].

Ante todo hemos de saber con claridad que la forma del fenómeno de la voluntad, o sea, la forma de la vida o de la realidad, es
328 solamente el *presente*, no el futuro ni | el pasado: estos existen solo en el concepto, se encuentran únicamente en la conexión del conocimiento en la medida en que sigue el principio de razón. Ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente el *presente* es la forma de toda vida, pero es también su posesión segura que nunca se le puede arrebatar. El presente está siempre ahí junto con su contenido: ambos se mantienen seguros y sin vacilar, como el arco iris en la cascada. Pues a la voluntad le es cierta y segura la vida, y a la vida el presente. — Desde luego, si volvemos nuestro pensamiento a los milenios transcurridos, a los millones de hombres que en ellos vivieron, preguntamos: ¿Qué eran? ¿Qué fue de ellos? — Nosotros, en cambio, solo podemos evocar el pasado de nuestra propia vida, renovar vivamente sus escenas en la fantasía y preguntar de nuevo: ¿Qué era todo eso? ¿Qué fue de ello? — Como con ella ocurre con la vida de todos aquellos millones. ¿O hemos de pensar que el pasado recibe una nueva existencia al ser sellado por la muerte? Nuestro propio pasado, hasta el más próximo e incluso el día de ayer, no es más que un sueño vano de la fantasía, y lo mismo es el

4. A aquel que no sea demasiado sutil le puede servir también la siguiente consideración para entender que el individuo solo es el fenómeno, no la cosa en sí: cada individuo es, por un lado, el sujeto del conocer, es decir, la condición complementaria de la posibilidad de todo el mundo objetivo; y, por otro, un fenómeno individual de la voluntad, de aquello que se objetiva en todas las cosas. Pero esa duplicidad de nuestro ser no descansa en una unidad existente por sí misma: en otro caso, podríamos hacernos conscientes de nuestro yo *en nosotros mismos e independientemente de los objetos del conocer y el querer*: pero no podemos, sino que, en cuanto a fin de intentarlo entramos en nosotros mismos y dirigiendo el conocer hacia dentro pretendemos pensarnos, nos perdemos en un vacío sin fondo, nos encontramos como una hueca bola de cristal desde cuyo vacío habla una voz cuya causa no se puede encontrar en ella; y al pretender agarrarnos a nosotros mismos atrapamos estremecidos solo un espectro inconsistente.

pasado de todos aquellos millones. ¿Qué era? ¿Qué es? — La voluntad, cuyo espejo es la vida, y el conocimiento involuntario que la ve con claridad en ese espejo. Quien todavía no sepa esto, o no lo quiera saber, ha de añadir a las anteriores preguntas sobre el destino de las generaciones pasadas la siguiente: ¿por qué precisamente él, el que pregunta, es tan afortunado de poseer ese presente valioso, efímero y lo único real, mientras aquellos cientos de generaciones y hasta los héroes y sabios de aquellos tiempos se han sumido en la noche del pasado convirtiéndose en nada, y sin embargo él, su insignificante yo, existe realmente? — O, de forma más breve pero también más extraña: ¿por qué este ahora, su ahora, es precisamente ahora y no *fue* ya hace tiempo? — Al preguntar algo tan extraño ve su existencia y su tiempo como independientes entre sí y aquella como echada dentro de este: él supone en realidad dos ahoras, uno que pertenece al objeto y otro al sujeto, y se asombra de la feliz casualidad de su coincidencia. Pero en verdad | (tal y como se ha 329
mostrado en el tratado *Sobre el principio de razón*) el presente lo constituye únicamente el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, que no tiene por forma ninguna de las figuras del principio de razón. Pero los objetos son la voluntad en cuanto se ha hecho representación y el sujeto es el correlato necesario de todo objeto; mas solo hay objetos reales en el presente: el pasado y el futuro contienen meros conceptos y fantasmas, de ahí que el presente sea la forma esencial del fenómeno de la voluntad e inseparable de él. Solo el presente es lo que siempre existe y es definitivo. Siendo lo más efímero de todo cuando se lo concibe empíricamente, a la mirada metafísica, que pasa por alto las formas de la intuición empírica, se le presenta como lo único permanente, el *nunc stans* de los escolásticos. La fuente y soporte de su contenido es la voluntad de vivir o la cosa en sí, que somos nosotros. Lo que continuamente nace y perece porque ya ha sido o todavía ha de venir pertenece al fenómeno en cuanto tal en virtud de sus formas, que hacen posible el nacer y perecer. Conforme a ello, pensemos: *Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit*[5]; y tomémoslo en el sentido estricto de las palabras, entiéndase, pues, no *simile* sino *idem*[6]. Pues a la voluntad le es cierta la vida y a la vida el presente. Por eso cada cual puede decir: «Yo soy de una vez por todas el señor del presente, y por toda la eternidad me acompañará como mi sombra: por eso no me asombra de dónde procede ni

5. [¿Qué fue? — Lo que es. — ¿Qué será? — Lo que fue.]
6. [Algo parecido. / Lo mismo.]

cómo es que sea precisamente ahora.» — Podemos comparar el tiempo con un círculo que gira sin fin: la mitad que siempre desciende sería el pasado, la que siempre asciende, el futuro; arriba, el punto indivisible que toca la tangente sería el presente inextenso: así como la tangente no continúa girando, tampoco lo hace el presente, el punto de contacto del objeto cuya forma es el tiempo, con el sujeto que no tiene ninguna forma porque no pertenece a lo cognoscible sino que es condición suya. O: el tiempo se asemeja a una corriente incesante y el presente a una roca en la que aquella se rompe sin arrastrarla consigo. La voluntad en cuanto cosa en sí no está más sometida al principio de razón que el sujeto del conoci-
330 miento | que, en cierto sentido es ella misma o su manifestación; y así como a la voluntad le es cierta la vida, su propio fenómeno, también lo es el presente, la única forma de la vida real. Por consiguiente, no hemos de investigar el pasado anterior a la vida ni el futuro tras la muerte: antes bien, hemos de reconocer el *presente* como la única forma en la que se manifiesta la voluntad[7]; él no se evadirá de ella, pero tampoco ella de él. Por eso, a quien le satisfaga la vida tal como es, el que la afirme de cualquier manera, podrá confiadamente considerarla infinita y conjurar el miedo a la muerte como un engaño que le infunde el disparatado temor de quedar alguna vez privado del presente y le crea la ilusión de un tiempo sin presente; un engaño que es en relación con el tiempo lo que respecto del espacio es aquel otro por el cual cada uno en su fantasía considera que el preciso lugar de la esfera terrestre que él ocupa es arriba y todo lo demás abajo: del mismo modo, cada uno vincula el presente a su individualidad y piensa que con ella se extingue todo presente; sin ella existirían el pasado y el futuro. Pero así como en la esfera terrestre en todas partes es arriba, la forma de toda vida es el *presente*; y temer a la muerte porque nos arrebata el presente no es más sabio que temer que uno se pueda deslizar hacia abajo en la esfera terrestre, en la que por fortuna se halla precisamente arriba. A la objetivación de la voluntad le es esencial la forma del presente, que en cuanto punto inextenso corta en ambos lados el tiempo infinito y se mantiene fijo como un perpetuo mediodía sin la fría

7. *Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed Nunc stans; i.e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i.e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam* [Los escolásticos enseñaron que la eternidad no es una sucesión de tiempo sin fin ni principio, sino un continuo ahora; es decir, para nosotros ahora es lo mismo que era ahora para Adán: es decir, entre ahora y entonces no hay ninguna diferencia]. Hobbes, *Leviatán*, cap. 46.

tarde, del mismo modo que el Sol real arde sin cesar mientras que solo en apariencia se sumerge en el seno de la noche; por eso, cuando un hombre teme la muerte como su negación, es como si pensáramos que el Sol pudiera al | anochecer lamentarse: «¡Pobre 331
de mí, que me hundo en la noche eterna!»[8]. — Pero también al contrario: aquel a quien le oprimen las cargas de la vida, el que la quiere y afirma pero aborrece sus tormentos y en especial no puede soportar más la dura suerte que le ha tocado precisamente a él, ese no ha de esperar de la muerte una liberación ni puede salvarse con el suicidio; el tenebroso Horco[9] helado le seduce con la falsa apariencia de puerto del descanso. La Tierra gira desde el día a la noche; el individuo muere: pero el Sol abrasa sin cesar el eterno mediodía. A la voluntad de vivir le es cierta la vida: la forma de la vida es el presente sin fin; da igual que los individuos, fenómenos de la idea, nazcan y perezcan en el tiempo como sueños efímeros. — Así pues, el suicidio se nos aparece ya como una acción vana y, por ello, necia: cuando hayamos avanzado más en nuestro examen se nos presentará a una luz todavía más desfavorable.

Los dogmas cambian y nuestro saber es engañoso; pero la naturaleza no yerra: su curso es seguro y no lo oculta. Todo está en ella y ella está en todo. En cada animal tiene su centro: el animal ha encontrado con seguridad el camino para entrar en la existencia, y con la misma seguridad lo encontrará para salir: entretanto, vive despreocupado y sin miedo a la destrucción, sostenido por la conciencia de que él es la naturaleza misma y, | como ella, impere- 332
cedero. Únicamente el hombre lleva consigo en conceptos abstractos la certeza de su muerte: pero esta solo le puede angustiar —cosa

8. En las *Conversaciones con Goethe* de Eckermann (2.ª edición, vol. 1, p. 154), dice Goethe: «Nuestro espíritu es un ser de naturaleza totalmente indestructible: es algo que sigue actuando de eternidad en eternidad. Es semejante al Sol, que solo a los ojos terrestres parece ponerse pero que en realidad no se pone nunca sino que luce incesantemente». — *Goethe* ha tomado la comparación de mí, no yo de él. Sin duda, la empleó en esta conversación, mantenida en 1824, como resultado de una reminiscencia, quizá inconsciente, del anterior pasaje; pues este aparece con las mismas palabras que aquí en la primera edición, p. 401, y también ahí se repite, en la p. 528, como aquí al final del § 65. Aquella primera edición le fue enviada en diciembre de 1818, y en marzo de 1819 me hizo llegar su aprobación por carta a través de mi hermana hasta Nápoles, donde entonces me encontraba; había añadido una papeleta donde había anotado los números de algunas páginas que le habían gustado especialmente: o sea, que había leído mi libro.

9. De Orcus: uno de los nombres con que en latín se designaba el infierno o el lugar adonde iban las almas después de la muerte. [*N. de la T.*]

extraña— en el instante aislado en que un motivo se la hace presente en la fantasía. Poco puede hacer la reflexión frente a la poderosa voz de la naturaleza. Al igual que en el animal, que no piensa, también en el hombre prevalece como estado más duradero aquella seguridad nacida de la conciencia íntima de que él es la naturaleza, el mundo mismo, y debido a la cual a ningún hombre le intranquiliza sensiblemente el pensamiento de la muerte cierta y nunca lejana, sino que cada uno va viviendo como si hubiera de vivir eternamente; esto llega hasta tal punto que se podría decir que nadie tiene una convicción verdaderamente viva de la certeza de su muerte, porque si no, no podría haber una diferencia tan grande entre su ánimo y el de un criminal condenado; por el contrario, cada uno reconoce aquella certeza *in abstracto* y teóricamente, pero la deja de lado, como otras verdades teóricas que no son aplicables a la práctica, sin asumirla nunca en su conciencia viva. Quien observe bien esta peculiaridad de la mentalidad humana comprenderá que las explicaciones psicológicas de la misma a partir de la costumbre y la conformidad con lo irremediable no bastan, sino que su razón es la indicada, más profunda. Con ella se explica también por qué en todas las épocas y pueblos se encuentran y gozan de prestigio los dogmas de todas clases sobre la permanencia del individuo tras la muerte: porque las demostraciones en su favor habrían de ser siempre insuficientes y las de la tesis contraria, sólidas y numerosas; en realidad, esta última ni siquiera necesita demostración sino que es reconocida como un hecho por el sano entendimiento y reforzada por la confianza de que la naturaleza no miente más de lo que yerra sino que exhibe abiertamente su actuar y su ser, incluso expresándolos con ingenuidad; somos nosotros mismos quienes los oscurecemos con la ilusión para señalar lo que agrada a nuestra limitada visión.

Aquello de lo que ahora somos claramente conscientes: que, aunque el fenómeno individual de la voluntad comienza y termina en el tiempo, la voluntad misma en cuanto cosa en sí no es afectada
333 por él —como tampoco el correlato de todo | objeto, el sujeto cognoscente y nunca conocido—; y que a la voluntad de vivir siempre le es cierta la vida: eso no se ha de contar entre aquellas doctrinas de la permanencia. Pues a la voluntad considerada en cuanto cosa en sí, como también al sujeto puro del conocimiento, el eterno ojo del mundo, le conviene tan poco un permanecer como un perecer, ya que estas son determinaciones que solo valen en el tiempo pero ellos se hallan fuera del tiempo. Por eso el egoísmo del individuo (ese fenómeno particular de la voluntad iluminado por el

sujeto del conocer) no puede sacar de nuestra visión alimento ni consuelo a su deseo de afirmarse durante un tiempo infinito, como tampoco podría sacarlo del conocimiento de que tras su muerte seguirá existiendo en el tiempo el resto del mundo, lo cual no es más que la expresión de la misma visión pero considerada objetiva y, por lo tanto, temporalmente. Pues, ciertamente, cada cual es perecedero solo en cuanto fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito; mas también solo en cuanto fenómeno difiere de las restantes cosas del mundo; en cuanto cosa en sí él es la voluntad que se manifiesta en todo, y la muerte suprime el engaño que separa su conciencia de la de los demás: eso es la permanencia. Su no ser afectado por la muerte, que únicamente le conviene en cuanto cosa en sí, en el fenómeno coincide con la continuidad del restante mundo externo[10]. A eso se debe que la conciencia íntima que percibe como mero sentimiento aquello que acabamos de elevar a conocimiento claro impida, como se ha dicho, que el pensamiento de la muerte envenene incluso la vida del ser racional, pues dicha conciencia es la base de aquellas ganas de vivir que todo ser viviente recibe y mantiene activas, como si no existiese la muerte mientras su objetivo sea la vida y a ella se oriente; pero
eso no impide que cuando la muerte | se acerca al individuo en 334
particular y en la realidad, o simplemente en la fantasía, y haya entonces de tenerla presente, quede conmovido por el miedo a la muerte y trate de huir de ella de cualquier manera. Pues, así como mientras su conocimiento estuvo dirigido a la vida en cuanto tal tuvo que reconocer en ella también la inmortalidad, cuando se presenta la muerte ante sus ojos ha de reconocerla como lo que es: el fin temporal del fenómeno temporal individual. Lo que tememos en la muerte no es en modo alguno el dolor: pues, por una parte, este se halla claramente del lado de acá de la muerte; además, con ella huimos del dolor y, a la inversa, a veces asumimos los dolores más espantosos simplemente para escapar durante un tiempo de una muerte que sería rápida y leve. Así pues, distinguimos dolor y muerte como dos males totalmente diferentes: lo que tememos en la muerte es de hecho el ocaso del individuo, forma en la que ella se

10. En el Veda esto se expresa diciendo que al morir el hombre su vista se hace una con el sol, su olfato con la tierra, su gusto con el agua, su oído con el aire, su habla con el fuego, etc. (*Oupnek'hat* vol. 1, pp. 249 ss.); y también se expresa en una especial ceremonia en la que el moribundo entrega uno por uno sus sentidos y todas sus facultades a su hijo, en el que han de seguir viviendo (*ibid.*, vol. 2, pp. 82 ss.).

anuncia con franqueza; y puesto que el individuo es la voluntad de vivir misma en su objetivación particular, todo su ser se resiste a la muerte. — Cuando el sentimiento nos abandona de esa manera al desamparo, puede aparecer la razón y superar en gran medida las impresiones adversas de aquel, al colocarnos en un punto de vista más elevado en el que en lugar del detalle contemplamos el conjunto. Por eso, un conocimiento filosófico de la esencia del mundo que hubiera llegado hasta el punto en el que nos hallamos ahora dentro de nuestro examen pero que no fuera más allá, incluso desde este punto de vista podría superar el horror a la muerte en la medida en que en el individuo dado la reflexión tuviera poder sobre el sentimiento inmediato. Un hombre que hubiera incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora, pero que ni por propia experiencia ni por una reflexión continuada hubiera llegado a reconocer el constante sufrimiento como esencial a toda vida; un hombre que, por el contrario, encontrara satisfacción en la vida, al que le fuera plenamente bien en ella y que al reflexionar tranquilamente deseara que su vida, tal y como la había experimentado hasta entonces, durara eternamente o retornara siempre; un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las
335 molestias y penalidades a las que está sometida: | ese hombre se hallaría «con fuertes y vigorosos huesos en la bien asentada y estable tierra»[11] y no tendría nada que temer: armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente, la única y verdadera forma del fenómeno de la voluntad; por eso no le puede espantar ningún pasado o futuro infinito en el que él no existiese, ya que lo considera una fatua ilusión y un velo de Maya, así que no ha de temer a la muerte más que el sol a la noche. — En este punto de vista coloca Krisna en el *Bhagavad Gita* a su discípulo principiante Ardshun, cuando este, al ver los ejércitos dispuestos para la lucha (de forma parecida a Jerjes), queda conmovido por la melancolía, se desanima y quiere desistir de la lucha para evitar la muerte de tantos miles de hombres: Krisna le instala en aquel punto de vista, y la muerte de

11. [Goethe: ***Límites de la humanidad.***]

aquellos miles ya no le puede detener: da la señal para la batalla. — A este punto de vista alude también el Prometeo de Goethe, en especial cuando dice:

Aquí sentado, moldeo hombres
A mi imagen,
Una estirpe que se parezca a mí
Para sufrir, para llorar,
Para gozar y alegrarse
Y para no respetarte,
¡Como yo![12].

A este punto de vista podría conducir también la filosofía de Bruno o la de Spinoza a todo aquel a quien los defectos e imperfecciones de estas no le perturbaran o debilitaran la convicción. La de Bruno no tiene una ética propiamente dicha, y la que hay en la filosofía de Spinoza no nace de la esencia de su teoría sino que, aun siendo en sí misma loable y bella, está hilvanada con ella por medio de débiles y patentes sofismas. — Finalmente, en el punto de vista indicado | se encontrarían muchos hombres si su conocimiento 336
estuviera acompasado con su querer, es decir, si estuvieran en condiciones de hacerse claros para sí mismos liberándose de toda ilusión. Pues ese es el punto de vista de la total *afirmación de la voluntad de vivir* referido al conocimiento.

Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente. — Lo contrario de eso, la *negación de la voluntad de vivir*, se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como *motivos* del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en *aquietador* de la voluntad, y así esta se suprime libremente. Este concepto totalmente desconocido y difícil de comprender en esa expresión general se hará claro —así lo espero— con la siguiente descripción de los

12. [Goethe, ***Prometeo***, 49-55.]

fenómenos, aquí modos de conducta, en los que se expresa, por un lado, la afirmación en sus distintos grados y, por otro, la negación. Pues ambas nacen del *conocimiento*, pero no del conocimiento abstracto que se expresa en palabras, sino de un conocimiento vivo que no se expresa más que en la acción y la conducta, y que es independiente de los dogmas que en cuanto conocimientos abstractos ocupan aquí a la razón. Mi propósito no puede ser más que describir ambas y llevarlas a un claro conocimiento de la razón, no prescribir o recomendar una u otra, lo cual sería tan necio como inútil, ya que la voluntad en sí misma es absolutamente libre, se determina exclusivamente por sí sola y no existe para ella ninguna ley. — Pero ante todo, y antes de pasar a la mencionada discusión, hemos de examinar y definir con más exactitud esa *libertad* y su relación con la necesidad; y luego también, en relación con la vida, cuya afirmación y negación constituye nuestro problema, efectuaremos algunas consideraciones generales referentes a la voluntad y
337 su objeto; | con todo esto haremos más fácil el conocimiento que nos proponemos acerca del significado ético de las conductas en su esencia íntima.

Dado que, como se ha dicho, todo este escrito no es más que el desarrollo de un pensamiento único, de ahí se sigue que todas sus partes tienen la más íntima conexión entre sí; y no solamente está cada una en relación necesaria con la que le precede inmediatamente, de modo que sea esta la única que se supone presente al lector, como ocurre con todas las filosofías que consisten simplemente en una serie de deducciones; sino que cada parte de toda la obra está relacionada con todas las demás y las supone, por lo que se requiere que el lector no solo recuerde la que precede inmediatamente sino todas las anteriores, de modo que sea capaz de vincularlas a lo que tiene presente en cada momento por mucho que haya en medio; un exigencia esta que también Platón planteaba al lector debido a los sinuosos laberintos de sus diálogos, que solo tras largos episodios retomaban el pensamiento principal que con ellos se había esclarecido. En nuestro caso esa exigencia resulta necesaria porque la descomposición de nuestro pensamiento único en varias consideraciones, aunque es el único medio de transmitirlo, no es esencial a él sino una simple forma artificial. La separación de cuatro puntos de vista en cuatro libros y la cuidadosa vinculación de lo que es afín y homogéneo sirven para facilitar la exposición y su comprensión: pero la materia no admite un avance en línea recta como el de la historia, sino que hace necesaria una exposición más enredada y por eso mismo un estudio repetido del

libro, que es lo único con lo que se esclarece la conexión de cada parte con todas las demás y se iluminan recíprocamente todas juntas haciéndose totalmente claras[13].

§ 55

Que la voluntad en cuanto tal es *libre* se infiere ya de que, en nuestra opinión, es la cosa en sí, el contenido de todo | fenómeno. 338
Este, en cambio, lo conocemos como sometido sin excepción al principio de razón en sus cuatro formas: y puesto que sabemos que necesidad es lo mismo que consecuencia a partir de una razón dada y que ambos son conceptos intercambiables, todo lo que pertenece al fenómeno, es decir, que es objeto para el sujeto que conoce como individuo, es, por una parte, razón y, por otra, consecuencia; y en calidad de esta última está siempre necesariamente determinada, por lo que no puede en ningún respecto ser distinta de lo que es. Todo el contenido de la naturaleza, todos sus fenómenos, son, pues, absolutamente necesarios; y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, se puede siempre demostrar, ya que siempre se tiene que poder encontrar la razón de la que se sigue como consecuencia. Esto no sufre ninguna excepción: se sigue de la ilimitada validez del principio de razón. Pero, por otra parte, para nosotros este mismo con todos sus fenómenos es objetividad de la voluntad que, al no ser ella misma fenómeno ni representación u objeto sino cosa en sí, tampoco está sometida al principio de razón, la forma de todo objeto; así que no está determinada por una razón como su consecuencia, luego no conoce la necesidad, es decir, es *libre*. Así pues, el concepto de libertad es en realidad negativo, ya que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la razón de acuerdo con el principio de razón. — Aquí se nos presenta con la máxima claridad el punto de unión de aquella gran contraposición, la conciliación de la libertad con la necesidad, de la que en época reciente, que yo sepa, todavía no se ha hablado clara ni adecuadamente. Todas las cosas son en cuanto fenómenos, en cuanto objetos, absolutamente necesarias: pero esas mismas cosas son *en sí* voluntad, y esta es completamente libre por toda la eternidad. El fenómeno, el objeto, está necesaria e invariablemente determinado dentro del encadena-

13. Véanse sobre esto los capítulos 41-44 del segundo volumen.

miento de razones y consecuencias, que no puede sufrir ninguna interrupción. Pero la existencia en general de ese objeto y la forma de su existencia, es decir, la idea que se revela en él o, en otras palabras, su carácter, es fenómeno inmediato de la voluntad. Así pues, y de acuerdo con la libertad de la voluntad, ese carácter podría no existir o ser originaria y esencialmente distinto; y enton-
339 ces toda la cadena de la que es miembro y que es ella misma | fenómeno de la misma voluntad, sería totalmente distinta: pero una vez que existe y ha entrado en la serie de las razones y consecuencias, se halla siempre necesariamente determinada dentro de ella y no puede, por consiguiente, ni hacerse otra, es decir, cambiar, ni salir de la serie, esto es, desaparecer. El hombre es, como todas las demás partes de la naturaleza, objetividad de la voluntad: por eso todo lo dicho vale también de él. Así como cada cosa de la naturaleza posee sus fuerzas y cualidades que reaccionan de forma determinada a determinadas influencias y constituyen su carácter, también él tiene su *carácter*, a partir del cual los motivos suscitan las acciones con necesidad. En ese modo de actuar se revela su carácter empírico, y en este a su vez su carácter inteligible, la voluntad en sí, de la que él es un fenómeno determinado. Pero el hombre es el fenómeno de la voluntad más perfecto que, como se mostró en el libro segundo, para subsistir tenía que estar iluminado por un grado de conocimiento tan alto que en él incluso se hacía posible una adecuada reproducción de la esencia del mundo bajo la forma de la representación, eso es la captación de las ideas, el puro espejo del mundo, tal y como hemos visto en el libro tercero. Así pues, en el hombre la voluntad puede alcanzar la plena autoconciencia, el claro y exhaustivo conocimiento de su propia esencia, tal y como se refleja en el mundo entero. De la existencia real de ese grado de conocimiento nace el arte, según vimos en el libro anterior. Al final de toda nuestra investigación resultará también que a través del mismo conocimiento, al referirse la voluntad a sí misma, es posible su supresión y negación de sí en el más perfecto de sus fenómenos: de modo que la libertad, que en otros casos nunca se puede mostrar en el fenómeno porque le corresponde únicamente como cosa en sí, en tal caso surge también en él y, al suprimir la esencia que fundamenta el fenómeno mientras que este perdura todavía en el tiempo, produce una contradicción del fenómeno consigo mismo y presenta de ese modo la santidad y la abnegación. Sin embargo, esto no se comprenderá del todo hasta el final de este libro. — De
340 momento aludiremos aquí en general a cómo el hombre | se diferencia de todos los demás fenómenos de la voluntad en que la

libertad, es decir, la independencia respecto del principio de razón que corresponde únicamente a la voluntad en cuanto cosa en sí y contradice el fenómeno, en el caso del hombre tiene también la posibilidad de aparecer en aquel, y entonces se presenta necesariamente como una contradicción del fenómeno consigo mismo. En este sentido se puede llamar libre no solo a la voluntad sino incluso al hombre, y distinguirlo así de todos los demás seres. Pero cómo se haya de entender esto solo se podrá aclarar en lo que sigue y por ahora debemos prescindir totalmente de ello. Pues ante todo hemos de guardarnos del error de pensar que el obrar del hombre individual y determinado no está sometido a ninguna necesidad, es decir, que el poder de los motivos es menos seguro que el poder de la causa o la consecuencia del silogismo a partir de las premisas. Prescindiendo, como se dijo, del caso antes mencionado y que se ha de considerar una excepción, la libertad de la voluntad como cosa en sí no se extiende inmediatamente a su fenómeno, ni siquiera cuando este alcanza el máximo grado de visibilidad; es decir, que no se aplica al animal racional con carácter individual, a la persona. Esta nunca es libre aunque sea el fenómeno de una voluntad libre: pues es precisamente el fenómeno ya determinado de su libre querer; y al ingresar ese fenómeno en la forma de todo objeto, el principio de razón, despliega la unidad de aquella voluntad en una multiplicidad de acciones que no obstante, debido a la unidad extratemporal de aquel querer en sí mismo, se presenta con la regularidad de una ley natural. Sin embargo, puesto que es aquel querer libre lo que se hace visible en la persona y en toda su conducta, siendo a esta lo que el concepto a la definición, cada uno de sus actos individuales se ha de imputar también a la voluntad libre y como tales se presentan inmediatamente a la conciencia: de ahí que, como se dijo en el libro segundo, cada cual se considere *a priori* (es decir, según su sentimiento originario) libre también en sus acciones individuales, en el sentido de que en cada caso dado le sería posible cualquier acción; y solamente *a posteriori*, por experiencia y reflexión, se percata de que su obrar resulta necesariamen-
te de la coincidencia del | carácter con los motivos. A eso se debe 341
que hasta el hombre más rudo, siguiendo sus sentimientos, defienda con ahínco la plena libertad de las acciones individuales, mientras que los grandes pensadores de todos los tiempos e incluso las doctrinas de fe más profundas la han negado. Pero a quien tenga claro que toda la esencia del hombre es voluntad y que él mismo no es más que fenómeno de esa voluntad, si bien tal fenómeno tiene por forma necesaria y cognoscible ya desde el propio sujeto el

principio de razón, configurado en este caso como ley de la motivación, a ese le cabrá tanta duda de lo inevitable del hecho en un carácter y motivo dados, como de la equivalencia de los tres ángulos de un triángulo a dos rectos. La necesidad de la acción individual la ha demostrado suficientemente Priestley en su *Doctrine of philosophical necessity*; pero la coexistencia de esa necesidad con la libertad de la voluntad en sí misma, es decir, fuera del fenómeno, la ha demostrado por vez primera Kant[14], cuyo mérito es aquí especialmente grande por haber establecido la diferencia entre el carácter inteligible y el empírico; diferencia que yo conservo totalmente, puesto que el primero es la voluntad como cosa en sí, en cuanto se manifiesta en un grado determinado y en un determinado individuo; el último es ese fenómeno mismo tal y como se presenta, según el tiempo, en la conducta y según el espacio, en la corporeidad. La mejor expresión para hacer comprensible la relación entre ambos es la que ya se empleó en el tratado introductorio: que el carácter inteligible de cada hombre se ha de considerar como un acto de voluntad extratemporal, por lo tanto indivisible e inmutable, cuyo fenómeno, desarrollado y disgregado en el espacio, el tiempo y todas las formas del principio de razón, es el carácter empírico tal y como se presenta empíricamente en toda la conducta y el curso vital de ese hombre. Así como el árbol no es más que el fenómeno continuamente repetido de uno y el mismo impulso, que se presenta en
342 su mayor simplicidad en la fibra y se repite en la composición | de la hoja, el tallo la rama y el tronco, en los que es fácil reconocerlo, igualmente, todos los actos del hombre son la exteriorización de su carácter inteligible continuamente repetida y algo alterada en la forma; y la inducción a partir de la suma de los mismos proporciona su carácter empírico. — Por lo demás, no repetiré ni retocaré aquí la magistral exposición kantiana, sino que la doy por conocida.

En el año 1840 traté a fondo y en detalle el importante capítulo de la libertad de la voluntad, dentro de mi escrito de concurso premiado sobre el tema, y descubrí la razón del engaño por el que pensamos que en la autoconciencia se encuentra, como un hecho de la misma, una libertad de la voluntad absoluta y empíricamente dada, es decir, un *liberum arbitrium indifferentiae*[15]: pues precisamente a ese punto iba dirigida, muy razonablemente, la pregunta de

14. *Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., pp. 532-558, 5.ª ed., pp. 560-586; y *Crítica de la razón práctica*, 4.ª ed., pp. 169-179, ed. de Rosenkranz, pp. 224-231.

15. [Libre arbitrio de indiferencia.]

concurso. Así pues, remito al lector a aquel escrito y también al § 10 del escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, publicado junto con aquel bajo el título *Los dos problemas fundamentales de la ética*. De ese modo, suspendo ahora la exposición de la necesidad de los actos de voluntad que, aunque todavía en forma incompleta, ofrecí en este pasaje de la primera edición; y, en lugar de eso, quisiera explicar el mencionado engaño con una breve discusión que supone el capítulo décimo noveno de nuestro segundo volumen y que, por lo tanto, no se pudo ofrecer en el mencionado escrito de concurso.

Por ser la voluntad realmente originaria e independiente en cuanto verdadera cosa en sí, sus actos también han de estar acompañados en la autoconciencia por el sentimiento de originariedad y espontaneidad, aunque ahí estén ya determinados; mas, al margen de eso, la apariencia de una libertad empírica de la voluntad (en lugar de la trascendental, la única que se le puede atribuir), es decir, de una libertad de los actos individuales, nace de la posición separada y subordinada que tiene el intelecto respecto de la voluntad y que hemos expuesto en el capítulo décimo noveno del segundo volumen, en particular en el n.º 3. En efecto, el intelecto se entera de las resoluciones de la voluntad solo *a posteriori* y empíricamente. Por consiguiente, cuando se presenta una elección no tiene dato ninguno sobre cómo se decidirá la voluntad. Pues el
carácter inteligible, en virtud del cual ante | motivos dados solo es 343
posible *una* elección, por lo que esta es necesaria, no cae dentro del conocimiento del intelecto sino que solamente el carácter empírico le es conocido sucesivamente a través de sus actos individuales. Por eso a la conciencia cognoscente (intelecto) le parece que en un caso dado a la voluntad le serían igualmente posibles dos decisiones opuestas. Pero con eso ocurre como cuando, de una barra en posición vertical que ha perdido el punto de equilibrio y se balancea, decimos «puede caer hacia la derecha o hacia la izquierda»; pero ese *puede* solo tiene un significado subjetivo y en realidad quiere decir «respecto de los datos que conocemos»: pues objetivamente la dirección de la caída está necesariamente determinada en cuanto comienza la oscilación. Así también la decisión de la propia voluntad está indeterminada únicamente para su observador, el propio intelecto, por lo tanto, solo lo está relativa y subjetivamente, es decir, para el sujeto del conocer; en cambio, en sí misma y objetivamente, la decisión está enseguida determinada y es necesaria en cada elección que se plantea. Pero esa determinación no se hace consciente más que a través de la elección efectuada. Obtene-

mos incluso una prueba empírica de esto cuando se nos plantea alguna elección difícil e importante, pero solamente bajo una condición que todavía no se ha producido sino que es de esperar; así que de momento no podemos hacer nada sino que hemos de comportarnos pasivamente. Entonces meditamos sobre la dirección en que nos decidiremos cuando se presenten las circunstancias que nos permitan una libre actividad y decisión. La mayoría de las veces habla en favor de una decisión la amplia reflexión racional y a favor de la otra, la inclinación inmediata. Mientras nos vemos forzados a permanecer pasivos, el lado de la razón parece querer mantener la preponderancia; mas prevemos con qué fuerza tirará el otro cuando se dé la ocasión de actuar. Hasta entonces nos hemos esforzado afanosamente, a través de la fría meditación del *pro et contra*, por poner en clara luz los motivos de ambos lados a fin de que cada uno pueda actuar en la voluntad con toda su fuerza cuando llegue el momento y un error del entendimiento no induzca a la voluntad a
344 decidirse de forma diferente a como lo haría si todo | actuara en la misma medida. Pero ese claro despliegue de los motivos opuestos es todo lo que el intelecto puede hacer en la elección. La verdadera decisión la aguarda tan pasivamente y con la misma curiosidad que la de una voluntad ajena. Por lo tanto, desde su punto de vista ambas decisiones tendrían que parecerle igualmente posibles: y esta es precisamente la apariencia de la libertad empírica de la voluntad. En la esfera del intelecto la decisión se presenta de forma totalmente empírica, como inclinación final de la balanza; sin embargo, ha surgido de la índole interna, del carácter inteligible de la voluntad individual en su conflicto con los motivos dados, por lo que ha resultado con total necesidad. El intelecto no puede hacer más que iluminar nítidamente y por todos lados la índole de los motivos; pero no es capaz de determinar la voluntad misma; porque esta le resulta totalmente inaccesible e incluso, como hemos visto, insondable.

Si un hombre pudiera en las mismas circunstancias obrar una vez así y otra de la otra manera, su voluntad tendría que haber cambiado entretanto y, por ende, hallarse en el tiempo, ya que solo en este es posible el cambio: pero entonces, o bien tendría que ser la voluntad un mero fenómeno, o el tiempo una determinación de la cosa en sí. Por consiguiente, aquella disputa acerca de la libertad del actuar individual, del *liberum arbitrium indifferentiae*, en realidad gira en torno a la cuestión de si la voluntad está o no en el tiempo. Si, tal y como resulta forzoso en la teoría de Kant y en mi propia exposición, en cuanto cosa en sí se halla fuera del tiempo y de

cualquier forma del principio de razón, entonces no solo el individuo en la misma situación obrará siempre del mismo modo y cualquier mala acción es un sólido aval de innumerables otras que *tiene* que realizar y de las que no *puede* desistir; sino que, como dice Kant, solo con conocer plenamente el carácter empírico y los motivos podríamos calcular el comportamiento del hombre en el futuro como un eclipse de sol o de luna. Como es consecuente la naturaleza, también lo es el carácter: conforme a él ha de resultar cada acción individual, al igual que todo fenómeno resulta conforme a la ley natural: la causa en el último caso y el motivo en el primero, son simples causas ocasionales, tal y como en el segundo
libro | se mostró. La voluntad, cuyo fenómeno es todo el ser y la 345
vida del hombre, no puede desmentirse en el caso individual, y lo que el hombre quiere en conjunto lo querrá también siempre en particular.

La afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de un *liberum arbitrium indifferentiae*, está estrictamente relacionada con el hecho de poner la esencia del hombre en un *alma* que originariamente sería un ser *cognoscente*, incluso *pensante* en abstracto, y solo a consecuencia de eso sería también *volente*; así que atribuye a la voluntad una naturaleza secundaria que en realidad es propia del conocimiento. La voluntad sería incluso considerada como un acto de pensamiento e identificada con el juicio, en concreto, en Descartes y Spinoza. Según ello, cada hombre habría llegado a ser lo que es únicamente como resultado de su *conocimiento*: él vendría como un cero moral al mundo, conocería las cosas en él y a partir de ahí decidiría ser este o aquel, obrar de esta o la otra manera; y también podría adoptar una nueva conducta como resultado de un nuevo conocimiento, es decir, convertirse de nuevo en otro. Además, primero conocería una cosa como *buena* y como consecuencia la querría, en lugar de *quererla* primero y como consecuencia llamarla *buena*. Según mi parecer, todo aquello es una inversión de la relación verdadera. La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser. A través del conocimiento añadido y en el curso de la experiencia se entera de *lo que* es, es decir, llega a conocer su carácter. Así pues, él se *conoce* a sí mismo como resultado y en conformidad con la índole de su voluntad, en lugar de *querer* como resultado y en conformidad con su conocimiento, como suponía la antigua opinión. Según esta, él no tenía más que

meditar *cómo* prefería ser, y lo era: esta es su libertad de la voluntad, consistente, pues, en que el hombre es su propia obra a la luz del conocimiento. Yo, por el contrario, digo: es su propia obra antes de todo conocimiento y este simplemente se añade para
346 iluminarle. Por eso no puede decidir ser tal o cual, | ni puede tampoco hacerse otro, sino que *es* de una vez por todas y conoce sucesivamente *lo que* es. En aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere.

Los griegos llamaron al carácter ἦθος y a sus manifestaciones, es decir, a la moralidad [*Sitten*], ἤθη; pero esa palabra viene de ἔθος, costumbre: la habían elegido para expresar metafóricamente la constancia del carácter a través de la constancia de la costumbre. Τὸ γὰρ ἦθος ἀπό τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι[16] (*A voce* εθος, *i.e. consuetudo*, ἦθος *est appellatum*: *ethica ergo dicta est* ἀπό τοῦ ἐθίζεσθαι, *sive ab assuescendo*), dice Aristóteles (*Eth. magna*, I, 6, p. 1186, *Eth. Eud.*, p. 1220, y *Eth. Nic.*, p. 1103, ed. Ber.). Stobeo menciona: οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι[17] (*Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones*) II, capítulo 7. — En la fe cristiana encontramos el dogma de la predestinación como consecuencia de la elección y condenación por la gracia (Rom 9, 11-24), nacida obviamente de la comprensión de que el hombre no cambia sino que su vida y su conducta, es decir, su carácter empírico, no es más que el despliegue del inteligible, el desarrollo de firmes disposiciones inalterables que son ya visibles en el niño; de ahí que, en cierto modo, su conducta esté ya determinada en el nacimiento y siga siendo en esencia igual hasta el final. Con eso estamos de acuerdo también nosotros; pero, desde luego, las consecuencias que surgieron de la unión de esta concepción totalmente correcta con los dogmas que se hallaban previamente en la fe judía y que generaron la mayor dificultad, el nudo gordiano eternamente insoluble en torno al cual giran la mayoría de las disputas de la Iglesia, esas no pretendo representarlas; porque hasta el apóstol Pablo lo consiguió con dificultad con el ejemplo del alfarero planteado para ese fin: pues al final el resultado no sería otro que:

16. [Pues el carácter toma su nombre de la costumbre; y así la ética se denomina según el acostumbrarse.]
17. [Los partidarios de Zenón explican metafóricamente que el carácter es la fuente de la vida de la que nacen las acciones individuales.]

¡Teme a los dioses
El género humano!
Mantienen el dominio

| En manos eternas: 347
Y pueden usarlo
Como les parezca[18].

Pero tales consideraciones son ajenas a nuestro tema. Más adecuadas serán aquí algunas discusiones sobre la relación entre el carácter y el conocer en el que se encuentran todos sus motivos.

Puesto que los motivos que determinan el fenómeno del carácter o el obrar actúan sobre él a través de medio del conocimiento, pero este es cambiante y con frecuencia oscila de acá para allá entre el error y la verdad, aunque por lo regular se va rectificando a medida que avanza la vida, cierto que en grados muy diversos, la conducta de un hombre puede cambiar de forma muy notable sin que esté justificado inferir de ahí una transformación de su carácter. Lo que el hombre quiere verdaderamente y en general, la aspiración de su ser más íntimo y el fin que conforme a ella persigue, eso no lo podemos modificar con una influencia externa, con la instrucción: en otro caso, podríamos crearlo de nuevo. Séneca dice magníficamente: *velle non discitur*[19], adelantando en esto a sus estoicos, que decían διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν[20] (*doceri posse virtutem*). Desde fuera solo se puede actuar en la voluntad a través de motivos. Pero estos nunca pueden cambiar la voluntad misma: pues no tienen poder sobre ella más que bajo el supuesto de que ella es precisamente como es. Así pues, todo lo que pueden lograr es cambiar la dirección de su afán, es decir, hacer que aquello que busca invariablemente lo busque por otro camino distinto que hasta ahora. Por eso la instrucción, el conocimiento corregido, es decir, la influencia externa, pueden enseñarle que se equivocó en los medios, y así pueden hacer que el fin al que aspiró una vez en conformidad con su esencia interna lo persiga por otra vía o incluso en un objeto totalmente distinto al de antes: pero nunca puede hacer que quiera algo realmente distinto de lo que hasta entonces ha querido sino que eso permanece inalterable, pues ella no es de hecho más que ese querer mismo, que si no tendría que ser suprimido. Sin embargo,

18. [Goethe, *Ifigenia*, IV, 5.]
19. [«El querer no se aprende». *Epist.*, 81, 14.]
20. [«La virtud se puede enseñar». Diógenes Laercio, VII, 91.]

aquella primera posibilidad, la de modificar el conocimiento y con
348 él la acción, llega | hasta el punto de que la voluntad intenta alcanzar su fin invariable, aunque sea, por ejemplo, el paraíso de Mahoma, unas veces en el mundo real y otras en un mundo imaginario, adaptando los medios a cada caso; por eso en el primer caso emplea la astucia, la fuerza y el engaño, y en el otro, la abstinencia, la justicia, la limosna y la peregrinación a La Meca. Su aspiración no se ha modificado por ello, y aún menos ella misma. Así que aunque su obrar se presenta de formas diversas en diversos momentos, su querer sigue siendo exactamente el mismo. *Velle non discitur.*

Para que los motivos sean eficaces no solo se requiere que existan sino que sean conocidos: pues, según una expresión de los escolásticos, muy acertada y ya citada una vez, *causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum*[21]. Por ejemplo, para que destaque la relación que tienen el egoísmo y la compasión en un hombre determinado, no basta con que este tenga riquezas y vea la miseria ajena, sino que ha de saber lo que se puede hacer con la riqueza, tanto en su propio favor como en el de los demás; y no solamente ha de representarse el sufrimiento ajeno sino que ha de saber también lo que es el sufrimiento y lo que es el placer. Quizás en la primera ocasión no supiera todo esto tan bien como en la segunda; y si en una ocasión semejante se comporta de manera distinta, se debe a que en verdad las circunstancias eran otras, en concreto, en la parte que dependía de su conocimiento, aunque parecieran ser las mismas. — Así como el desconocimiento de las circunstancias realmente existentes les priva de eficacia, unas circunstancias totalmente imaginarias pueden actuar como reales, no solo en un engaño particular sino de forma total y duradera. Por ejemplo, si un hombre se convence firmemente de que toda buena acción le será pagada en la vida futura multiplicada por cien, tal convicción vale y actúa como una segura letra de cambio a muy largo plazo, y puede dar por egoísmo igual que desde otra creencia quitaría por egoísmo. Él no ha cambiado: *velle non discitur.* Debido a ese gran influjo del conocimiento en el obrar, dentro de una
349 voluntad inmutable, ocurre que el | carácter se desarrolla y sus distintos rasgos se destacan muy poco a poco. Por eso se muestra diferente en cada época de la vida y a una juventud vehemente y salvaje sigue una edad madura, sobria y viril. Es especialmente la

21. Véase p. 181 [p. 206], n. 25. [*N. de la T.*]

maldad del carácter lo que destaca cada vez más poderosamente con el tiempo; pero a veces también las pasiones a las que en la juventud cedimos las refrenamos después voluntariamente, solo porque los motivos opuestos no se han presentado al conocimiento hasta ahora. De ahí que al principio seamos todos inocentes, lo que significa simplemente que ni nosotros ni los demás conocemos la maldad de nuestra propia naturaleza. Esta solo aparece en los motivos, y los motivos solo se presentan en el conocimiento con el tiempo. Al final llegamos a conocernos como totalmente distintos de como *a priori* nos considerábamos, y con frecuencia nos horrorizamos de nosotros mismos.

El *arrepentimiento* no se debe en modo alguno a que la voluntad se haya modificado (lo cual es imposible), sino a que se ha modificado el conocimiento. Lo esencial y propio de lo que una vez quise lo tengo que seguir queriendo: pues yo mismo soy esa voluntad que se encuentra fuera del tiempo y del cambio. Por eso no puedo lamentar lo que he querido, pero sí lo que he hecho; porque, guiado por falsos conceptos, hice algo distinto de lo que estaba de acuerdo con mi voluntad. Comprender esto al haber corregido el conocimiento es el *arrepentimiento.* Este no se extiende únicamente a la prudencia en la vida, a la elección de los medios y el enjuiciamiento de la adecuación del fin a mi verdadera voluntad, sino también a lo propiamente ético. Así, por ejemplo, puedo haber actuado de forma más egoísta que la propia de mi carácter, equivocado por una representación exagerada de la necesidad en la que me encontraba, o de la astucia, falsedad o maldad de otros; o también porque me precipité, es decir, obré sin reflexión, determinado no por motivos conocidos claramente *in abstracto* sino por los meramente intuitivos, por la impresión del presente y el afecto que ella suscitó y que era tan fuerte que no poseía realmente el uso de mi razón; el retorno de la reflexión supone aquí un conocimiento corregido del que puede surgir el arrepentimiento, el cual siempre se manifiesta en la reparación de lo ocurrido en la medida en que
ello sea posible. No obstante, hay que observar que, | a fin de 350
engañarnos a nosotros mismos, fingimos acciones aparentemente precipitadas que en realidad son ocultamente premeditadas. Pues a nadie engañamos y adulamos con trucos tan sutiles como a nosotros mismos. — También puede producirse el caso inverso al citado: la excesiva confianza en los demás, el desconocimiento del valor relativo de los bienes de la vida o cualquier dogma abstracto en el que después he perdido la fe, pueden inducirme a actuar de forma menos egoísta de la que es acorde a mi carácter, y crear así un

arrepentimiento de otra clase. Así pues, el arrepentimiento es siempre un recuerdo corregido de la relación del hecho con su verdadero propósito. — Cuando la voluntad revela sus ideas solo en el espacio, es decir, mediante la mera forma, la materia dominada ya por otras ideas —aquí las fuerzas naturales— le opone resistencia y raramente permite a la forma que aquí aspira a hacerse visible resultar plenamente pura y clara, es decir, bella; del mismo modo, la voluntad que se revela exclusivamente en el tiempo, es decir, en acciones, encuentra un obstáculo análogo en el conocimiento, que rara vez le ofrece datos plenamente correctos, con lo que el hecho no corresponde exactamente a la voluntad, y por eso produce arrepentimiento. Así pues, el arrepentimiento siempre procede de un conocimiento corregido, no de un cambio de la voluntad, que es imposible. El remordimiento de conciencia por la acción cometida no es para nada arrepentimiento sino dolor por el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, como voluntad. Se basa precisamente en la certeza de que uno sigue teniendo la misma voluntad. Si hubiera cambiado y el remordimiento fuera así mero arrepentimiento, se suprimiría a sí mismo: pues lo pasado no podría seguir inspirando angustia alguna, porque presentaría las manifestaciones de una voluntad que no sería ya la del arrepentido. Más adelante debatiremos en detalle el remordimiento de conciencia.

El influjo que ejerce el conocimiento en cuanto medio de los motivos, no en la voluntad misma sino en su manifestación en las acciones, funda también la diferencia principal entre el actuar de los hombres y el de los animales, al ser distinto el modo de conocer de ambos. En efecto, el animal tiene solamente representaciones intuitivas, mientras que el hombre, gracias a la razón, posee también representaciones abstractas, conceptos. Aun cuando el animal y el
351 hombre | son determinados por los motivos con igual necesidad, el hombre aventaja al animal en la posesión de una completa *capacidad de elección* que con frecuencia se ha tomado por una libertad de la voluntad en los actos individuales, aunque no es más que la posibilidad de un conflicto entre varios motivos, el más fuerte de los cuales le determinará necesariamente. Pero para eso los motivos tienen que haber adoptado la forma de pensamientos abstractos, ya que solo por medio de estos es posible una verdadera deliberación, es decir, una ponderación de las razones opuestas para obrar. En el animal la elección solo puede darse entre motivos intuitivamente presentes, por lo que está limitada a la estrecha esfera de su aprehensión intuitiva presente. Por eso la necesidad con que la voluntad es determinada por el motivo, análoga a la del efecto por la causa,

solo se puede representar intuitiva e inmediatamente en los animales, ya que aquí el espectador tiene a la vista los motivos con la misma inmediatez que su efecto; mientras que en el hombre los motivos casi siempre son representaciones abstractas de las que el espectador no participa y tras cuyo conflicto se le oculta hasta al que obra la necesidad de su actuar. Pues solo *in abstracto* pueden coexistir en la conciencia varias representaciones, en forma de juicios y cadenas de razonamientos, y luego actuar unas sobre otras al margen de toda determinación temporal, hasta que la más fuerte vence a las demás y determina la voluntad. Esta es la perfecta *capacidad de elección* o capacidad de deliberación en la que el hombre aventaja al animal y debido a la cual se le ha atribuido la libertad de la voluntad, pensando que su querer es un mero resultado de las operaciones del intelecto sin que un determinado impulso le sirva de base; cuando, en verdad, la motivación no actúa más que sobre la base y bajo el supuesto del determinado impulso del hombre, que en él es individual, es decir, un carácter. Una exposición más detallada de aquella capacidad de deliberación y de la diferencia entre el arbitrio humano y el animal que de ella resulta se encuentra en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1.ª ed., pp. 35 ss. [2.ª ed., pp. 33 ss., trad. cast., pp. 64 ss.]), al que aquí remito. Por lo demás, esa capacidad de deliberación del hombre pertenece | también a las 352
cosas que hacen su existencia mucho más atormentada que la del animal, así como en general nuestros mayores dolores no se encuentran en el presente, en forma de representaciones intuitivas o sentimiento inmediato, sino en la razón, en forma de conceptos abstractos, pensamientos torturadores de los que está libre el animal, que vive sólo en el presente y, por lo tanto, con una envidiable despreocupación.

La dependencia de la capacidad de deliberación humana respecto de la capacidad de pensar *in abstracto*, luego también de juzgar y razonar, parece haber sido la que indujo tanto a Descartes como a Spinoza a identificar las decisiones de la voluntad con la capacidad de afirmar y negar (juicio), de donde Descartes infirió que la voluntad, en él dotada de libertad de indiferencia, también tenía la culpa de todos los errores teóricos; Spinoza, en cambio, concluyó que la voluntad está determinada necesariamente por los motivos como el juicio por las razones[22]; esto último es, por lo demás, correcto, pero aparece como una conclusión verdadera a partir de falsas premisas.

22. Cart., *Medit.* 4. — Spin., *Eth.*, II, props. 48 y 49, etc.

La demostrada diversidad de las formas en que el animal y el hombre son movidos por los motivos extiende ampliamente su influjo al ser de ambos y contribuye en la mayor medida a la drástica y evidente diferencia en la existencia de los dos. En efecto, mientras que el animal está siempre motivado únicamente por una representación intuitiva, el hombre se esfuerza por excluir totalmente esa clase de motivación y determinarse exclusivamente por representaciones abstractas, con lo que utiliza su privilegio de la razón en su mayor provecho posible e, independizado del presente, no elige o rehúye el placer o dolor pasajeros sino que piensa en las consecuencias de ambos. En la mayoría de los casos, y prescindiendo de las acciones del todo irrelevantes, nos determinan los motivos abstractos y pensados, no las impresiones presentes. Por eso toda privación aislada y momentánea nos parece bastante fácil pero toda renuncia, terriblemente dura: pues aquella solo afecta al presente
353 fugaz pero esta se refiere al futuro e incluye | en sí misma innumerables privaciones a las que ella equivale. De ahí que la causa de nuestro dolor, como de nuestra alegría, no se encuentre la mayoría de las veces en el presente real sino solo en pensamientos abstractos: estos son los que con frecuencia nos resultan insoportables y nos producen tormentos frente a los cuales todos los sufrimientos de los animales son muy pequeños, ya que muchas veces ni siquiera nos dejan sentir nuestro propio dolor físico; e incluso cuando padecemos un violento sufrimiento espiritual, nos causamos uno físico simplemente para desviar hacia él nuestra atención: de ahí que cuando alguien padece un dolor espiritual muy intenso se mese los cabellos, se golpee el pecho, se arañe el semblante y se revuelque por el suelo; todo eso no es en realidad más que un medio violento para distraerse de un pensamiento insoportable. Precisamente porque el dolor espiritual, al ser mucho más intenso, nos hace insensibles al físico, al que está desesperado o consumido por un disgusto patológico le resultará muy fácil suicidarse aunque antes, cuando se hallaba en un estado confortable, se estremeciese solo de pensarlo. Igualmente, la preocupación y la pasión, es decir, el juego del pensamiento, consume el cuerpo más y con más frecuencia que las molestias físicas. Según esto, con razón dice Epicteto: Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα[23] (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta*) (V.) y

23. [«A los hombres no les inquietan las cosas, sino las opiniones sobre las cosas». *Manual*, cap. 5.]

Séneca: *Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus*[24] (*Ep.* 5). También Eulenspiegel[25] parodiaba de forma excelente la naturaleza humana cuando iba cuesta arriba riendo y cuesta abajo llorando. Ni siquiera los niños que se han hecho daño lloran por el dolor, sino por el pensamiento del dolor evocado al compadecerlos. Esas diferencias tan grandes en el obrar y el padecer emanan de la diversidad en el modo de conocer animal y humano. Además, la aparición de un claro y decidido carácter individual, que es lo que principalmente distingue al hombre del animal, que solo tiene el carácter de la especie, está igualmente condicionada por la elección entre varios motivos, posible solo mediante los conceptos. Pues es solamente tras una elección previa como las distintas decisiones de los diferentes individuos constituyen un signo de su carácter individual, que es diferente en cada uno; | en cambio, el actuar del animal sólo depende de la 354
presencia o ausencia de la impresión, suponiendo que esta constituya en general un motivo para su especie. De ahí que en el hombre sólo la decisión y no el mero deseo sea una señal válida de su carácter, tanto para él mismo como para los demás. Mas para él como para los demás, la decisión se hace cierta únicamente por la acción. El deseo es simplemente una consecuencia necesaria de la impresión presente, bien del estímulo externo o bien del pasajero ánimo interior, y por eso es tan inmediatamente necesario e irreflexivo como el actuar de los animales: por esa razón expresa, al igual que este, solamente el carácter de la especie, no el individual; es decir, solo indica lo que sería capaz de hacer *el hombre en general*, no el *individuo* que siente el deseo. Porque en cuanto acción humana necesita siempre una cierta reflexión, y porque normalmente el hombre es dueño de su razón, prudente, es decir, se decide por motivos abstractos y pensados, solo la acción es la expresión de la máxima inteligible de su obrar, el resultado de su

24. [«Más son las cosas que nos espantan que las que nos oprimen, y con más frecuencia padecemos por las opiniones que por las cosas». *Epist.* 13, 4.]

25. Till Eulenspiegel (1290?-1350), rudo campesino alemán, inspirador de numerosos cuentos alemanes en los que se hace pasar por estúpido para engañar a la gente arrogante de la ciudad, especialmente a posaderos y gente distinguida, como nobles y sacerdotes. Sus aventuras se recopilaron por vez primera en 1515 en una antología alemana, probablemente basada en un original más antiguo de la Baja Sajonia. Más adelante esta obra se tradujo a la mayoría de las lenguas europeas. Till también protagoniza obras como *Les aventures de Tyl Ulenspiegel* (1867), del novelista belga Charles de Coster, y el poema sinfónico *Till Eulenspiegels lustige Streiche* (1895), de Richard Strauss. [*N. de la T.*]

querer más íntimo, y se caracteriza como una letra en la palabra designada por su carácter empírico, el cual es la simple expresión temporal de su carácter inteligible. Por eso en las mentes sanas solamente las acciones gravan la conciencia, no los deseos y pensamientos. Pues solamente nuestras acciones ponen ante nosotros el espejo de nuestra voluntad. El acto que antes se mencionó, cometido de forma totalmente irreflexiva o en un arrebato realmente ciego, es en cierta medida un término medio entre el mero deseo y la decisión: por eso un verdadero arrepentimiento que se manifieste también en los hechos puede borrarlo, como una línea mal trazada, de la imagen de nuestra voluntad que es nuestra vida.—Por lo demás, puede que sea oportuno observar aquí, a modo de una singular comparación, que la relación entre deseo y acción tiene una analogía totalmente accidental pero exacta, con la existente entre la distribución y la comunicación eléctricas.

Conforme a todo este examen de la libertad de la voluntad y lo que a ella se refiere, encontramos que, aunque la voluntad en sí misma y fuera del fenómeno se ha de denominar libre y hasta omnipotente, en sus fenómenos individuales iluminados por el
355 conocimiento, | es decir, en los hombres y los animales, está determinada por motivos a los que reacciona el correspondiente carácter siempre del mismo modo, regular y necesariamente. Vemos que el hombre, en virtud del conocimiento abstracto o de razón que se le añade, aventaja al animal en una *capacidad de elección* que, sin embargo, no hace más que convertirle en campo de batalla del conflicto de motivos, sin sustraerle a su dominio; por eso condiciona la posibilidad de una completa manifestación del carácter individual, pero en modo alguno ha de ser considerada como libertad del querer individual, es decir, independencia respecto de la ley de causalidad, cuya necesidad se extiende a los hombres como a cualquier otro fenómeno. Así pues, hasta el punto indicado, y no más, alcanza la diferencia entre el querer humano y el animal generada por la razón o el conocimiento mediante conceptos. Pero también puede producirse un fenómeno de la voluntad humana totalmente distinto e imposible en el animal, cuando el hombre abandona todo el conocimiento de las cosas individuales sometido al principio de razón y a través de conocimiento de las ideas traspasa el *principium individuationis*; entonces se hace posible la aparición real de la verdadera libertad de la voluntad como cosa en sí, debido a la cual el fenómeno entra en una cierta contradicción consigo mismo designada por la palabra «abnegación» y al final hasta se suprime el en sí de su ser: — esta verdadera y única

manifestación inmediata de la libertad de la voluntad en sí también en el fenómeno, no puede ser aún expuesta claramente sino que será el objeto de nuestra consideración final.

Después de que gracias a las presentes discusiones se nos ha hecho clara la inmutabilidad del carácter empírico, que es el simple despliegue del intemporal carácter inteligible, como también la necesidad con que resultan las acciones del encuentro del carácter con los motivos, en primer lugar hemos de eliminar una conclusión que se podría extraer fácilmente de ahí en favor de las inclinaciones reprobables. En efecto, nuestro carácter se ha de considerar el despliegue temporal de un acto de voluntad intemporal —por lo tanto indivisible e inmutable— o de un carácter inteligible | por el que se 356
determina invariablemente todo lo esencial, es decir, el contenido ético de nuestra conducta, y conforme al cual se ha de expresar su fenómeno, el carácter empírico, mientras que solamente lo accidental de ese fenómeno, la forma externa de nuestra conducta, depende de las formas en que se presentan los motivos: por esa razón, se podría inferir que sería un esfuerzo vano trabajar en la mejora del propio carácter o resistir el poder de las malas inclinaciones, por lo que sería más aconsejable someterse a lo inevitable y acceder enseguida a toda inclinación, aunque sea mala. — Pero este es el mismo caso que el de la teoría del destino fatal y la conclusión extraída de ella, denominada ἀργὸς λόγος[26] y en la época moderna fe de los turcos[27], cuya correcta refutación presenta Cicerón en el libro *De fato*, capítulo 12, 13, tal y como Crisipo debió de ofrecerla.

Aunque todo puede considerarse irrevocablemente predeterminado por el destino, lo es únicamente por medio de la cadena de causas. Por eso en ningún caso puede estar determinado que se produzca un efecto sin causa. Así pues, no está predeterminado el acontecimiento sin más sino en cuanto resultado de una causa previa: de modo que, no solo está decidido por el destino el resultado sino también los medios de los que está destinado a resultar. Por consiguiente, si no se dan los medios es seguro que tampoco se dará el resultado: ambas cosas se dan según la determinación del destino que nosotros solo conocemos después.

Así como los acontecimientos resultan conformes al destino, es decir, al infinito encadenamiento de las causas, nuestros actos

26. [«Razón perezosa». Creencia fatalista de que todo está necesariamente determinado. Cf. Cicerón, *De fato*, XII 28, n.° 13.]

27. Referido al *Kismet*, término que en el uso musulmán, principalmente turco, significa destino o hado. [*N. de la T.*]

resultarán conformes a nuestro carácter inteligible: pero igual que no conocemos aquel de antemano, tampoco nos es dada una visión *a priori* de este, sino que solamente *a posteriori*, por experiencia, llegamos a conocernos a nosotros mismos como a los otros. Si el carácter inteligible llevara consigo que solo pudiéramos adoptar una buena resolución tras una larga lucha contra una mala inclinación, esa lucha tendría que ir por delante y ser esperada. La reflexión sobre la inmutabilidad del carácter, sobre la unidad de la
357 fuente de la que fluyen todos nuestros | actos, no debe inducirnos a anticiparnos a la decisión del carácter a favor de una ni de la otra parte: en la decisión que resulte veremos de qué clase somos y en nuestros actos nos reflejaremos. Precisamente por eso se explica la satisfacción o la angustia mortal con la que volvemos la vista sobre el camino recorrido en nuestra vida: estas no se deben a que aquellas acciones pasadas tengan todavía una existencia: han pasado, han sido y ya no son; pero su gran importancia para nosotros procede de su significación, de que esas acciones son la huella del carácter, el espejo de la voluntad mirando al cual conocemos nuestro yo más íntimo, el núcleo de nuestra voluntad. Porque no nos enteramos de eso antes sino después, nos corresponde afanarnos en el tiempo y luchar para que la imagen que producimos con nuestros actos resulte tal que su vista nos tranquilice en lo posible y no nos angustie. Pero, como se dijo, el significado de esa tranquilidad o angustia será investigado más adelante. Aquí corresponde aún la siguiente consideración independiente.

Junto al carácter inteligible y el empírico se ha de mencionar todavía un tercero diferente de ambos, el *carácter adquirido*, que se obtiene a lo largo de la vida por medio de la práctica mundana; de él hablamos cuando elogiamos a uno como un hombre de carácter o lo censuramos como falto de carácter. — Ciertamente, se podría pensar que, dado que el carácter empírico en cuanto fenómeno del inteligible es inmutable y consecuente en sí mismo como cualquier fenómeno de la naturaleza, también el hombre tendría que aparecer siempre igual y consecuente, por lo que no tendría necesidad de ganarse artificialmente un carácter por medio de la experiencia y la reflexión. Pero con él las cosas son de otra manera y, aunque siempre es el mismo, no siempre se comprende a sí mismo sino que con frecuencia no se entiende hasta que no ha adquirido un cierto grado de autoconocimiento. El carácter empírico, en cuanto mero impulso natural, es irracional en sí mismo: incluso sus manifestaciones son estorbadas por la razón, y tanto más cuanto mayor reflexión e inteligencia posea el hombre. Pues esta le presenta siempre lo que

corresponde *al hombre en general*, como | carácter de la especie, y 358
lo que le es posible en el querer como en el hacer. De este modo le dificulta la comprensión de aquello que solo él, en virtud de su individualidad, quiere y puede. En sí mismo encuentra las disposiciones para todas las diferentes pretensiones y empeños humanos; pero el distinto grado que aquellas poseen en su individualidad no le resulta claro sin la experiencia: y aunque se aferre a las aspiraciones adecuadas solo a su carácter, se siente impulsado, especialmente en momentos y estados de ánimo aislados, a las que son diametralmente opuestas, por lo tanto inconciliables con ellas, y que han de ser totalmente suprimidas si es que quiere perseguir las primeras sin ser molestado. Pues, así como nuestro camino físico en la tierra es siempre una línea y no una superficie, cuando en la vida queremos agarrar y poseer algo hemos de dejar a derecha e izquierda un número incontable de cosas, renunciando a ellas. Si no podemos decidirnos sino que, como niños en la feria, echamos mano de todo lo que nos atrae al pasar, caemos en el equivocado afán de convertir la línea de nuestro camino en superficie: entonces andamos en zigzag, erramos de acá para allá y no llegamos a ninguna parte. O, por emplear otra comparación, así como según la teoría del derecho de Hobbes cada uno originariamente tiene derecho a todo pero a nada en exclusiva y, sin embargo, puede alcanzar el derecho exclusivo a algunas cosas renunciando a su derecho sobre todas las demás a cambio de que los demás hagan lo mismo respecto de lo que él ha elegido, exactamente igual ocurre en la vida, en la que cualquier aspiración determinada, sea al placer, el honor, la riqueza, la ciencia, el arte o la virtud, solo puede perseguirse con seriedad y fortuna abandonando todas las pretensiones ajenas a esa, renunciando a todo lo demás. Por eso el mero querer o incluso el poder no son en sí suficientes sino que un hombre ha de *saber* también lo que quiere y *saber* de lo que es capaz: solo así mostrará carácter y solo entonces podrá realizar algo bien hecho. Hasta conseguirlo, y a pesar de la lógica natural del carácter empírico, carece de carácter; y aunque en conjunto permanezca fiel a sí mismo y tenga que recorrer su camino arrastrado por su demonio, no trazará una línea
derecha sino | temblorosa e irregular, vacilará, se desviará, volverá 359
atrás y se producirá arrepentimiento y dolor: y todo porque, en lo grande y en lo pequeño, ve ante sí todo lo que es posible y accesible al hombre, y todavía no sabe cuál de esas cosas es adecuada solo a él y por él realizable, e incluso que solo él puede disfrutar. Por eso envidiará a alguno por una posición y unas relaciones que solo son adecuadas al carácter de ese, no al suyo propio, y en las que se

sentiría desdichado sin poder ni siquiera aguantarlas. Pues como el pez solo está bien en el agua, el ave en el aire y el topo bajo la tierra, el hombre solo está a gusto en la atmósfera adecuada a él; por ejemplo, el aire de la corte no es respirable para cualquiera. Por no comprender suficientemente todo eso, alguno realizará toda clase de intentos frustrados, violentará su carácter en el detalle, pero en el conjunto tendrá que ceder a él: y lo que así consiga fatigosamente en contra de su naturaleza no le reportará placer alguno; lo que así aprenda permanecerá muerto; e incluso desde el punto de vista ético, una acción demasiado noble para su carácter y nacida no de un impulso puro e inmediato sino de un concepto o un dogma, perderá todo el mérito incluso ante sus propios ojos debido al arrepentimiento egoísta que le sigue. *Velle non discitur.* No nos percatamos más que por experiencia de la rigidez del carácter ajeno y mientras tanto creemos ingenuamente que con representaciones racionales, con ruegos y súplicas, con el ejemplo y la magnanimidad, podríamos llevar a alguno a desistir de su naturaleza, a cambiar su conducta, a apartarse de su forma de pensar o ampliar sus capacidades: y así ocurre también con nosotros mismos. Primero hemos de aprender por experiencia lo que queremos y lo que podemos: hasta entonces no lo sabemos, carecemos de carácter y con frecuencia hemos de ser devueltos a nuestro propio camino con duros golpes recibidos de fuera. — Si al final lo hemos aprendido, habremos conseguido lo que en el mundo se llama carácter, el *carácter adquirido*. Por consiguiente, este no es más que el conocimiento de la propia individualidad más completo posible: es el saber abstracto y por lo tanto claro, de las cualidades inalterables de
360 su propio carácter empírico | y de la medida y orientación de sus fuerzas espirituales y corporales, es decir, de todos los puntos fuertes y débiles de la propia individualidad. Eso nos pone en situación de desempeñar reflexiva y metódicamente el inalterable papel de la propia persona, que antes representábamos de forma natural y confusa, y rellenar con la guía de sólidos conceptos las lagunas que los caprichos o debilidades provocaron en él. Nuestra forma de actuar, que de todos modos está necesariamente determinada por nuestra naturaleza individual, la hemos reducido ahora a máximas claramente sabidas y siempre presentes, conforme a las cuales desempeñamos nuestro papel tan reflexivamente como si fuera aprendido, sin equivocarnos por el momentáneo influjo del humor o de la impresión presente, sin inhibirnos por lo amargo o dulce de un detalle encontrado en el camino, sin titubeos, sin vacilaciones, sin inconsecuencias. Ya no esperaremos, ensayaremos

y andaremos a tientas como novatos para ver lo que realmente queremos, sino que lo sabemos de una vez por todas, en cada elección no tenemos más que aplicar principios universales a casos particulares y llegamos enseguida a la decisión. Conocemos nuestra voluntad en lo general y no nos dejamos inducir por el humor o el requerimiento externo a decidir en el caso particular lo que es opuesto a ella en conjunto. También conocemos la naturaleza y medida de nuestras fuerzas y debilidades, y con ello nos ahorraremos muchos dolores. Pues verdaderamente, en nada existe ningún placer más que en el uso y sentimiento de las propias fuerzas; y el mayor dolor está en percibir la falta de fuerzas cuando se necesitan. Si hemos investigado dónde se encuentran nuestras fuerzas y debilidades, cultivaremos y emplearemos nuestras disposiciones naturales destacadas, intentaremos aprovecharlas de todas las maneras y nos dirigiremos siempre a donde sean útiles y válidas, pero evitando con autodominio cualquier aspiración para la que tengamos por naturaleza pocas disposiciones, y nos guardaremos de intentar lo que no nos salga bien. Solamente quien haya conseguido eso será siempre él mismo con total reflexión y nunca se dejará a sí mismo en la estacada, porque siempre supo lo que podía exigirse. Así, con
frecuencia | participará de la alegría de sentir sus fuerzas y raramente experimentará el dolor de recordar sus debilidades, lo cual es una humillación que quizá cause el mayor dolor espiritual: de ahí que podamos soportar mucho mejor la clara visión de nuestra mala suerte que la de nuestra torpeza. — Así pues, si estamos completamente familiarizados con nuestras fuerzas y flaquezas, no intentaremos tampoco mostrar fuerzas que no tenemos, no jugaremos con moneda falsa, ya que tal embuste termina errando su fin. Pues, dado que todo el hombre es solamente el fenómeno de su voluntad, nada puede ser más equivocado que, partiendo de la reflexión, querer ser algo distinto de lo que se es: porque eso constituye una inmediata contradicción de la voluntad consigo misma. La imitación de cualidades y peculiaridades ajenas es mucho más vergonzosa que llevar ropas de otro: pues es el juicio de la propia carencia de valor expresado por uno mismo. En este sentido, el conocimiento de la propia mentalidad y de las capacidades de cualquier clase, así como de sus límites inalterables, es el camino más seguro para lograr la mayor satisfacción posible de sí mismo. Pues de las circunstancias internas vale lo mismo que de las externas: que no existe para nosotros consuelo más eficaz que la total certeza de la inevitable necesidad. Un mal que nos afecta no nos atormenta tanto como el pensar en las circunstancias con las que se podría haber evitado; por

eso nada es más eficaz para tranquilizarnos que considerar lo sucedido desde el punto de vista de la necesidad, desde el cual todas las contingencias se presentan como instrumentos de un destino imperante, y así conocemos que el mal ocurrido ha sido provocado inexorablemente por el conflicto de las circunstancias internas y externas: eso es, aceptar el fatalismo. También nos lamentamos y enfurecemos solamente mientras esperamos, bien ejercer efecto en otros, bien excitarnos a realizar un esfuerzo inaudito. Pero niños y adultos saben darse por satisfechos cuando entienden claramente que no hay remedio:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀναγκῃ[28].

(*Animo in pectoribus nostro domito necessitate.*)

362 | Nos parecemos a los elefantes capturados, que braman y se retuercen terriblemente durante muchos días hasta que ven que es estéril; y entonces de repente ofrecen tranquilos sus pescuezos al yugo, domesticados para siempre. Somos como el rey David que, mientras su hijo aún vivía, asediaba sin cesar a Jehová con súplicas y estaba desesperado; pero en cuanto el hijo murió, ya no volvió a pensar en él. A eso se debe que innumerables males crónicos como la invalidez, la pobreza, el rango inferior, la fealdad o el adverso lugar de residencia, sean soportados con indiferencia por incontables personas que ya ni siquiera los sienten, como si fueran heridas cicatrizadas, simplemente porque saben que la necesidad interna o externa no permite cambiar nada; mientras que los más felices no comprenden cómo se puede soportar eso. Nada nos reconcilia tanto con la necesidad, externa o interna, como el claro conocimiento de la misma. Cuando hemos llegado a conocer de una vez por todas tanto nuestras buenas cualidades y fuerzas como nuestros defectos y debilidades, y de acuerdo con ellos nos hemos señalado nuestro fin contentándonos con lo inevitable, es cuando más seguridad tenemos, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, de escapar del más amargo de todos los sufrimientos: la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de la temeridad que de ella nace. Al amargo capítulo del recomendado autoconocimiento encuentra una excelente aplicación el verso de Ovidio:

28. [«Sometiendo en nuestro pecho a la necesidad el ánimo benévolo». *Ilíada*, 18, 113.]

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel[29].

Hasta aquí acerca del *carácter adquirido*, que no es tan importante para la ética como para el comercio mundano, si bien su discusión se coordinaba con la del carácter inteligible y el empírico como un tercer tipo que teníamos que admitir en un examen detallado, a fin de que nos resulte claro cómo la voluntad en todos sus fenómenos está sometida a la necesidad, mientras que en sí misma se la puede llamar libre y hasta omnipotente.

| § 56 363

Esa libertad, esa omnipotencia cuya manifestación e imagen es todo el mundo visible, su fenómeno que se desarrolla progresivamente según las leyes que lleva consigo la forma del conocimiento, también puede manifestarse de nuevo cuando, en su fenómeno más perfecto, se le abre el conocimiento completamente adecuado de su propia esencia; tal manifestación tiene dos formas: o bien también aquí, en la cúspide de la reflexión y la autoconciencia, quiere lo mismo que quería siendo ciega y no conociéndose a sí misma, con lo que entonces el conocimiento tanto en lo particular como en lo general sigue siendo para ella siempre *motivo*; o bien, a la inversa, ese conocimiento se convierte para ella en un *aquietador* que calma y anula todo querer. Eso es la afirmación y negación de la voluntad de vivir que ya antes se han planteado en general y que, al ser manifestaciones de la voluntad generales y no aisladas en relación con la conducta del individuo, no distorsionan el desarrollo del carácter ni encuentran expresión en las acciones individuales sino que mediante una acentuación cada vez mayor de toda la forma de actuar anterior o, al contrario, mediante la supresión de la misma, expresan en forma viva la máxima adoptada libremente por la voluntad tras el conocimiento obtenido. — El desarrollo más claro de todo eso, que constituye el objeto principal de este último libro, se nos ha facilitado y preparado ya con las consideraciones sobre la libertad, la necesidad y el carácter que se han presentado en medio: y más fácil se nos hará cuando, aplazándola de nuevo, hayamos dirigido

29. [«El mejor defensor del ánimo, aquel que rompe las ataduras que hieren el corazón, y deja de apenarse para siempre». *Remedia amoris*, 293.]

antes nuestra consideración a la vida misma, cuya gran cuestión es querer o no querer, y la investiguemos de modo que intentemos conocer qué es lo que a la voluntad, que siempre constituye la esencia íntima de esa vida, le depara su afirmación, de qué manera y hasta qué punto le satisface o le puede satisfacer; en resumen, qué es lo que se ha de considerar en general y en esencia como su estado dentro de este mundo suyo y en todos los respectos perteneciente a ella.

364 Ante todo, quisiera que recordáramos aquí la consideración | con que concluimos el segundo libro, motivada por la cuestión del objetivo y finalidad de la voluntad: en lugar de su respuesta, se nos hacía patente cómo la voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde el inferior al supremo, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita. Vimos esto en el más simple de todos los fenómenos naturales, la gravedad, que no cesa de aspirar e impulsar hacia un centro inextenso que, de alcanzarse, supondría su aniquilación y la de la materia; y no cesaría aunque todo el universo estuviera aglomerado. Lo vemos en otros fenómenos naturales simples: lo sólido aspira, bien por fusión o por disolución, a lo líquido, único estado en el que se liberan sus fuerzas químicas: la rigidez es el cautiverio de estas, en el que son mantenidas por el frío. Lo líquido aspira a la forma gaseosa, a la que pasa tan pronto como queda liberado de toda presión. Ningún cuerpo carece de afinidad, es decir, de aspiración, o de afán y anhelo, como diría Jakob Böhme. La electricidad propaga su escisión interna hasta el infinito, si bien la masa del globo terráqueo devora el efecto. También el galvanismo es durante el tiempo que dura la pila un acto de escisión y conciliación carente de fin e incesantemente renovado. Precisamente tal ansia infatigable y nunca satisfecha es la existencia de las plantas: un incesante impulso a través de formas cada vez más elevadas, hasta que el punto final, la semilla, se convierte de nuevo en punto de inicio: esto se repite hasta el infinito: en ninguna parte un fin, ni una satisfacción finita, ni un punto de descanso. Al mismo tiempo recordaremos del segundo libro que en todas partes las variadas fuerzas naturales y formas orgánicas se disputan la materia en la que quieren aparecer, ya que cada cosa solo posee lo que ha arrebatado a otra; y así se sostiene una continua lucha por la vida y la muerte de la que surge principalmente la resistencia debido a la cual aquella aspiración constitutiva

de la esencia interna de las cosas | resulta siempre obstaculizada, se 365
afana en vano sin poder renunciar a su esencia y se atormenta hasta que perece ese fenómeno; y entonces otros se apoderan ávidamente de su puesto y su materia.

Hemos conocido hace tiempo que esa aspiración que constituye el núcleo y el en sí de todas las cosas es lo mismo que en nosotros, donde se manifiesta con la máxima claridad y a la luz de la plena conciencia, se llama *voluntad*. A su obstaculización por un impedimento que se interpone entre ella y su eventual fin la llamamos *sufrimiento*; en cambio, a la consecución del fin, *satisfacción*, bienestar o felicidad. También podemos transferir esas denominaciones a aquellos fenómenos del mundo inconsciente que son más débiles en el grado pero idénticos en la esencia. A estos los vemos inmersos en un continuo sufrimiento y sin dicha duradera. Pues toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración. En todas partes vemos la aspiración obstaculizada de diversas formas y combatiendo, es decir, en forma de sufrimiento: ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin del sufrimiento.

Lo que no descubrimos en la naturaleza inconsciente más que agudizando la atención y con esfuerzo nos sale al paso claramente en la naturaleza cognoscente, en la vida animal, cuyo constante sufrimiento es fácil de demostrar. Pero quisiéramos, sin detenernos en ese grado intermedio, dirigirnos allá donde todo resalta con la mayor claridad iluminado por el más claro conocimiento: en la vida del hombre. Pues así como el fenómeno de la voluntad se hace más perfecto, también el sufrimiento se vuelve cada vez más visible. En la planta no hay todavía sensibilidad, luego tampoco dolor: un cierto grado muy pequeño de ambos se encuentra en los animales inferiores, en los infusorios y radiados: incluso en los insectos la capacidad de sentir y sufrir es todavía limitada: solo con el completo sistema nervioso de los vertebrados aparece en grado superior, y más alto cuanto más se desarrolla la inteligencia. Así pues, en la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, | 366
llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. En este sentido, esto es, respecto del grado del conocimiento en general y no el mero saber abstracto, entiendo y uso aquí aquel aforismo del Eclesiastés: *Qui auget*

scientiam, auget et dolorem[30]. — Esta exacta relación entre el grado de la conciencia y el del sufrimiento lo ha expresado con gran belleza a través de una representación intuitiva y manifiesta, un dibujo de aquel pintor fiiosófico o filósofo pintor, *Tischbein*. La mitad superior del dibujo representa unas mujeres a las que les han secuestrado sus hijos y que en distintos grupos y posturas expresan de muchas formas su profundo dolor de madres, angustia y desesperación; la mitad inferior del dibujo muestra, en una disposición y agrupación iguales, unas ovejas a las que el pastor les ha quitado los corderos: de modo que a cada cabeza y postura humanas de la mitad superior le corresponde abajo un análogo animal, y se ve claramente cómo es el dolor posible en la vaga conciencia animal frente al violento tormento que solo se hizo posible con la claridad del conocimiento y la lucidez de la conciencia.

Por esa razón queremos examinar en la *existencia humana* el destino interno y esencial de la voluntad. Cada cual reconocerá fácilmente en la vida del animal lo mismo, solo que más débil, expresado en diversos grados, y también en la animalidad que sufre podrá convencerse suficientemente de que en esencia *toda vida es sufrimiento*.

§ 57

En cada grado que el conocimiento ilumina, la voluntad se manifiesta como individuo. En el espacio y el tiempo infinitos se encuentra el individuo humano como finito y, por lo tanto, como una magnitud ínfima frente a aquella, arrojado en ella; y debido a su carácter ilimitado, él solo tiene un *cuándo* y *dónde* relativos, no
367 absolutos: pues su lugar y su duración son una parte finita de un | ser infinito e ilimitado. Su verdadera existencia se da solo en el presente, cuya libre huida hacia el pasado es un continuo tránsito a la muerte, un constante morir; porque su vida pasada, al margen de sus eventuales consecuencias en el presente y del testimonio sobre su voluntad que ha quedado estampado, se ha acabado por completo, ha muerto y ya no existe; por eso desde el punto de vista racional le ha de resultar indiferente que el contenido de aquel pasado sean tormentos o placeres. Mas el presente se le convierte constantemente en pasado entre las manos: el futuro es totalmente

30. [«Quien aumenta la ciencia, aumenta también el dolor». Ecl. 1, 18.]

incierto y siempre breve. Así, su existencia, considerada ya únicamente desde el aspecto formal, es un continuo precipitarse el futuro en el muerto pasado, un constante morir. Si la vemos desde el aspecto físico está claro que, así como nuestro andar no es más que una caída constantemente impedida, la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada: y, finalmente, también la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento constantemente apartado. Cada respiración rechaza el constante asedio de la muerte con la que luchamos de esa manera a cada segundo y luego también en intervalos mayores cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. Al final ella tiene que vencer: pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla. Mientras tanto, proseguimos nuestra vida todo el tiempo posible con gran interés y mucho esmero, igual que hinchamos una pompa de jabón tan grande y todo el tiempo como sea posible, aunque tenemos la firme certeza de que estallará.

Si ya en la naturaleza carente de conocimiento vimos que su esencia era un ansia continua sin fin ni descanso, al considerar el animal y el hombre eso se nos presenta con mucha mayor claridad. Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un
terrible vacío y | aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia 368
mismas se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos. Esto se ha tenido que expresar de una forma muy extraña: después de que el hombre hubo puesto todos los sufrimientos y tormentos en el infierno, para el cielo no quedó más que aburrimiento.

La continua aspiración que constituye la esencia de todos los fenómenos de la voluntad recibe en su grado superior de objetivación su fundamentación primera y más general al manifestarse aquí la voluntad como un cuerpo vivo con el férreo mandato de alimentarlo: y lo que da su fuerza a tal mandato es precisamente que ese cuerpo no es más que la propia voluntad de vivir objetivada. En consecuencia, el hombre, en cuanto objetivación más perfecta de aquella voluntad, es también el más necesitado de todos los seres: es del todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades. Con ellas se encuentra sobre la tierra, abandonado a sí

mismo y en la incertidumbre de todo excepto de su necesidad y su miseria: por lo tanto, normalmente toda la vida humana está llena de la inquietud por la conservación de aquella existencia bajo unas duras exigencias que se vuelven a presentar cada día. A ellas se vincula inmediatamente la segunda exigencia: la propagación de la especie. Al mismo tiempo, por todos lados le amenazan los más variados peligros de los que solo puede escapar con una continua vigilancia. Con paso cauteloso y oteando inquieto alrededor sigue su camino: pues mil contingencias y mil enemigos le acechan. Así marchaba en estado salvaje y así marcha en la vida civilizada; no hay para él ninguna seguridad:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hocc' aevi, quodcunque est![31]
Lucr., II, 15.

La vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán. Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor
369 a la vida como el miedo a la | muerte que, sin embargo, se mantiene en un segundo plano como algo inevitable y puede aproximarse en cualquier momento. — La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte. Ese es el término final del penoso viaje, y para él es peor que todos los escollos que evitó.

Pero también es sumamente notable que, por un lado, los sufrimientos y tormentos de la vida pueden fácilmente crecer tanto que hasta la muerte, en huir de la cual consiste la vida entera, se vuelva deseable y corramos libremente a ella; y, por otro lado, que en cuanto la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, el aburrimiento se aproxima tanto que se hace necesario un pasatiempo. Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es el ansia de la existencia. Pero una vez que la existencia les está asegurada, no saben qué hacer con ella: por eso la segunda cosa que les pone en movimiento es el afán por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por «matar el tiempo», es decir,

31. [¡Por cuántas tinieblas de la vida y cuántos peligros / Pasa esta vida mientras dura! Lucrecio, *De rerum naturam*]

huir del aburrimiento. En consecuencia, vemos que casi todos los hombres salvados de la necesidad y la inquietud, después de que se han librado por fin de las demás cargas, ahora son una carga para sí mismos y consideran una ganancia cada hora transcurrida, es decir, cada descuento de aquella vida que emplearon todas sus fuerzas en mantener el mayor tiempo posible. Pero el aburrimiento no es para nada un mal que haya que considerar menor: al final pinta una verdadera desesperación en el rostro. Hace que seres que se aman tan poco como los hombres se busquen unos a otros, y es así la fuente de la sociabilidad. También la política estatal toma medidas públicas contra él como contra cualquier otra calamidad colectiva; porque este mal puede empujar a los hombres a los mayores desenfrenos tanto como su extremo opuesto, la hambruna: *panem et circenses*[32] necesita el pueblo. El estricto sistema penitenciario de Filadelfia, a través del aislamiento y la | inactividad, hace del simple 370
aburrimiento un instrumento de castigo: y es tan temible que ya ha llevado a los condenados al suicidio. Así como la necesidad es la constante plaga del pueblo, el aburrimiento es la de la gente distinguida. En la vida burguesa está representado por el domingo, y la necesidad, por los seis días de la semana.

Entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana. El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era solo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad. — Que el deseo y la satisfacción no se sucedan en un intervalo demasiado corto ni demasiado largo disminuye al grado mínimo el sufrimiento que ambos producen y constituye el curso vital más feliz. Pues lo que en otro caso podríamos llamar la parte más bella, la más pura alegría de la vida precisamente porque nos saca de la existencia real y nos transforma en un espectador sin parte en ella, es decir, el conocimiento puro al que todo querer permanece ajeno, el placer de la belleza, la alegría auténtica en el arte, todo eso, al requerir aptitudes infrecuentes, resulta posible a muy pocos y aun a estos como un sueño pasajero: y entonces la superior fuerza intelectual hace a esos pocos sensibles a sufrimientos mucho mayores de los que pueden sentir los hombres más burdos y además los deja solos entre seres marcadamente distintos de ellos: con lo cual

32. [«Pan y juegos de circo». Cf. Juvenal, *Sátiras*, X, 80-81.]

también esto se compensa. Pero a la amplia mayoría de los hombres no les resultan accesibles los placeres puramente intelectuales; son casi totalmente incapaces de sentir la alegría del conocimiento puro; están totalmente remitidos al querer. Por eso, si algo ha de ganarse su interés, si les ha de resultar *interesante*, es necesario (así se contiene ya en el significado de la palabra) que estimule su *voluntad* aunque sea con una referencia remota y meramente posible a ella; esta nunca puede quedar totalmente fuera de juego, porque la existencia de tales individuos consiste mucho más en querer que en conocer: acción y reacción es su único elemento. Las
371 manifestaciones inocentes de esa condición | se pueden comprobar en las pequeñeces y fenómenos de la vida cotidiana: así, por ejemplo, escriben sus nombres en los lugares curiosos que visitan a fin de reaccionar e influir en el lugar, ya que él no ejerció efecto en ellos: además, no pueden examinar con facilidad un animal raro y curioso sino que tienen que excitarle, bromear y jugar con él para no sentir más que la acción y reacción; pero aquella necesidad de estimular la voluntad se muestra especialmente en el descubrimiento y mantenimiento del juego de cartas, que es la verdadera expresión del aspecto lamentable de la humanidad.

Pero independientemente de lo que la naturaleza o la suerte puedan haber hecho, de quién sea uno y qué posea, no se puede librar del dolor esencial a la vida:

> Πηλείδης δ' ᾤμωξεν, ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν[33].
>
> (*Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.*)

Y también:

> Ζηνὸς μὲν παῖς ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀιζὺν
> Εἶχον ἀπειρεσίην[34].
>
> (*Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam*
> *Habebam infinitam.*)

Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento solo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originariamente carencia,

33. [«El hijo de Peleo se lamentaba elevando la mirada al cielo». *Ilíada*, XXI, 272.]
34. [«Era hijo de Zeus, de Cronos, y no obstante / Soportaba una aflicción infinita». Hércules, en *Odisea*, XI, 620.]

necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor en esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamente según la edad y las circunstancias, como impulso sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, miedo, ambición, avaricia, enfermedad, etc., etc. Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento, contra el que se hacen entonces ensayos de todas clases. Si finalmente lo espantamos, difícil será que lo logremos sin volver a insertar el dolor en una de las anteriores formas y así volver a empezar el baile desde el principio; pues toda vida humana es lanzada de acá para allá entre el dolor y el aburrimiento. Por muy desalentadora que sea esta consideración, quiero además llamar la atención sobre un aspecto de la misma del que se
extrae un consuelo y hasta | quizás se pueda lograr una indiferencia 372
estoica frente al propio mal. Pues nuestra impaciencia con él nace en gran medida de que lo consideramos casual y producido por una cadena de causas que fácilmente podría ser de otra manera. Así, no solemos afligirnos por los males inmediatamente necesarios y generales, por ejemplo, por la necesidad de la vejez y la muerte, y por muchas incomodidades cotidianas. Antes bien, es la consideración del carácter contingente de las circunstancias precisas que nos provocaron un sufrimiento la que les proporciona el aguijón. Pero cuando hemos conocido que el dolor en cuanto tal es esencial a la vida e inevitable, y que solamente la forma en que se presenta depende de la casualidad; que así nuestro sufrimiento actual llena un lugar que, de no estar él, ocuparía inmediatamente otro que ahora es descartado por aquel; y que, por lo tanto, en esencia poco daño nos puede hacer el destino, entonces tal reflexión, convertida en viva convicción, provocaría un importante grado de impasibilidad estoica y reduciría mucho la angustiosa preocupación por el propio bienestar. Pero de hecho puede que un dominio tan poderoso de la razón sobre el sufrimiento inmediatamente sentido se encuentre raramente o nunca.

Además, aquella consideración de lo inevitable del dolor, la sustitución de uno por otro y la aparición de uno nuevo con la retirada del anterior, nos puede conducir a la hipótesis paradójica, pero no disparatada, de que en cada individuo está definida por su naturaleza de una vez por todas la medida del dolor que le es esencial, medida que no puede quedar vacía ni colmarse por mucho que pueda cambiar la forma del sufrimiento. Por consiguiente, su sufrimiento y su bienestar no estarían determinados desde fuera

sino exclusivamente por aquella medida o disposición que podría experimentar en las diversas épocas alguna disminución o aumento según el estado físico, pero que en conjunto permanecería siempre la misma y no sería otra cosa que lo que uno llama su temperamento o, más exactamente, el grado en el que fuera, como dice Platón en la *República*, εὔκολος o δύσκολος[35], es decir, de humor fácil o difícil.
373 | En favor de esta hipótesis no solo habla la conocida experiencia de que los grandes sufrimientos nos hacen totalmente insensibles a todos los más pequeños y, a la inversa, en ausencia de grandes sufrimientos hasta las más nimias incomodidades nos atormentan y disgustan; también la experiencia enseña que cuando una gran desgracia cuyo mero pensamiento nos hacía estremecer acaece efectivamente, nuestro ánimo, una vez que hemos superado el primer dolor, se mantiene en conjunto como siempre; y viceversa, que tras la llegada de una dicha largamente anhelada no nos sentimos en conjunto ni de forma continuada mejor ni más cómodos que antes. Solamente el instante en que irrumpen aquellos cambios nos conmueve con inusual energía en forma de profundo lamento o intenso júbilo; pero ambos desaparecen pronto porque se basaban en un engaño. Pues no surgen por el placer o dolor inmediatamente presentes sino únicamente por la apertura de un nuevo futuro que ahí se anticipa. Solamente tomando algo prestado del futuro podían el dolor o la alegría incrementarse de forma tan anómala y, por lo tanto, no duradera. — Como pruebas en favor de la hipótesis planteada según la cual, al igual que en el conocer, también en el sentimiento del dolor o el bienestar hay una gran parte subjetiva y determinada *a priori*, se pueden citar las observaciones de que la jovialidad o la melancolía no están determinadas por la riqueza o el rango, ya que encontramos por lo menos tantas caras felices entre los pobres como entre los ricos: además, que los motivos de los que resulta el suicidio son sumamente diversos, ya que no podemos señalar ninguna desgracia que fuera lo suficientemente grande como para tener muchas probabilidades de provocarlo en cualquier carácter, y pocas que fueran tan pequeñas como para que otras del mismo peso no la hubieran causado ya. Pues aunque el grado de nuestra alegría o tristeza no es siempre el mismo en todo momento, de acuerdo con este parecer no lo imputaremos al cambio de las circunstancias externas sino al de la situación interna o del estado físico. Pues cuando se produce un incremento real de nuestra alegría, aunque solo sea temporal, llegando hasta el regocijo, ello suele ocurrir sin ningún motivo externo. Cierto es que con frecuencia vemos que nuestro dolor sólo surge de una | determinada relación 374
externa y que es claramente ella la que nos abate y aflige: entonces creemos que si se suprimiera el motivo tendría que sobrevenir el mayor contento. Mas eso es un engaño. Según nuestra hipótesis, la medida de nuestro dolor y bienestar en su conjunto está determinada subjetivamente en cada momento y aquel motivo externo de aflicción es respecto de ella lo que al cuerpo un vesicatorio hacia el que van todos los malos jugos que en otro caso se esparcirían. Sin aquella causa externa del sufrimiento, el dolor que en ese periodo de tiempo se produjera en nuestro ser de forma justificada y por ello inevitable, estaría repartido en cien puntos diferentes y aparecería en forma de cien pequeñas molestias y caprichos por cosas que ahora pasamos totalmente por alto, porque nuestra capacidad para el dolor está ya repleta por aquel mal principal que ha concentrado en un punto todo el sufrimiento que de otro modo estaría disperso. Con esto concuerda también la observación de que cuando nuestro pecho se libera de una inquietud grande y agobiante gracias a un feliz desenlace, enseguida es sustituida por otra cuyo tema estaba ya antes presente en su totalidad pero no podía hacerse consciente como preocupación porque a esta no le quedaba capacidad sobrante para ello; por eso esta materia de preocupación quedaba como una oscura e inadvertida forma nebulosa en el límite más exterior de su horizonte. Pero ahora, al haber sitio, esa materia se aproxima ya dispuesta y ocupa el trono de la inquietud dominante del día (πρυτανέυουσα)[36]: aunque su materia sea mucho más liviana que la de aquella preocupación desaparecida, sabe inflarse hasta aparentar el mismo tamaño y así llenar completamente el trono en cuanto preocupación central del día.

La desmesurada alegría y el violento dolor concurren siempre en la misma persona. Pues ambos se condicionan mutuamente y tienen también su condición común en la gran vivacidad del espíritu. Ambos se producen, según acabamos de ver, no por lo puramente presente sino por la anticipación del futuro. Pero dado que el dolor es esencial a la vida y está determinado en su grado por la naturaleza del sujeto, por lo que los cambios repentinos no pueden en realidad modificar tal grado debido a que siempre son externos, | 375

35. [Contentadizo o descontentadizo.]

36. Prítano: miembro del Pritaneo de Atenas. Cada uno de los cincuenta prítanos desempeñaba la jefatura por un día. [*N. de la T.*]

el júbilo o el dolor desmesurados se basan siempre en un error y una ilusión: en consecuencia, aquellas dos exageraciones del ánimo se podrían evitar con el conocimiento. Todo júbilo desmesurado (*exultatio, insolens laetitia*) se basa siempre en la ilusión de haber descubierto en la vida algo que no era de encontrar en ella, en concreto, la permanente satisfacción de los penosos deseos o preocupaciones que siempre vuelven a renacer. De cada particular ilusión de esa clase hemos de recuperarnos después inevitablemente y entonces, cuando desaparece, pagarla con tantos amargos dolores como alegrías causó su aparición. En ese sentido se parece a una altura de la que solo se puede bajar cayendo; por eso se la debería evitar: y cada dolor repentino y desmesurado no es más que la caída desde una altura tal, la desaparición de semejante ilusión que es así condición suya. Por consiguiente, podríamos evitar ambos si fuéramos capaces de ver con toda claridad las cosas en conjunto y en su contexto, y nos guardásemos de darles el color que nosotros quisiéramos que tuvieran. La ética estoica trataba principalmente de liberar el ánimo de todas las ilusiones de esa clase y sus consecuencias, ofreciéndole a cambio una inquebrantable impasibilidad. Este conocimiento inspira a Horacio en la conocida oda:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia —[37].

Pero la mayoría de las veces nos cerramos al conocimiento, comparable a una amarga medicina, de que el sufrimiento es esencial a la vida y por lo tanto no afluye a nosotros desde fuera sino que cada uno lleva en su propio interior la inagotable fuente del mismo. Antes bien, al dolor que nunca se aparta de nosotros siempre le buscamos una causa externa concreta, algo así como un pretexto, del mismo modo que el hombre libre construye un ídolo para tener un señor. Pues vamos sin descanso de deseo en deseo y aunque cada satisfacción lograda, por mucho que prometa, no nos satisface sino que la mayoría de las veces se presenta enseguida como un error
376 vergonzoso, no entendemos que | llenamos el tonel de las Danaides[38], sino que corremos siempre hacia nuevos deseos:

37. [«Acuérdate de mantener el ánimo sereno / En los momentos difíciles / Y del mismo modo en los buenos / Hazle abstenerse de una alegría extraordinaria». Horacio, *Odas*, II, 3.]
38. Véase p. 231 [p. 250] nota 27. [*N. de la T.*]

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes[39].
(*Lucr*, III, 1095)

Y así seguimos, o bien hasta el infinito, o bien —lo que es más infrecuente y supone ya una cierta fuerza de carácter— hasta que topamos con un deseo que no se puede satisfacer ni abandonar: entonces, por así decirlo, tenemos lo que buscábamos, a saber: algo a lo que a cada momento podemos acusar, en lugar de a nuestra propia esencia, de ser la fuente de nuestros sufrimientos, y debido a lo cual nos enemistamos con nuestro destino pero a cambio nos reconciliamos con nuestra existencia al alejarse de nuevo el conocimiento de que el sufrimiento es esencial a esa existencia misma y la verdadera satisfacción es imposible. La consecuencia de esta última evolución es un ánimo algo melancólico, el continuo soportar un único y gran dolor, con el consiguiente menosprecio de todos los dolores o alegrías menores; en consecuencia, un fenómeno ya más digno que la persecución continua de espejismos siempre diferentes, lo cual es mucho más vulgar.

§ 58

Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente *negativa* y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. Mas con la satisfacción cesa el deseo y por lo tanto el placer. De ahí que la satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad: pues a esa clase pertenece no solo cualquier sufrimiento real y manifiesto sino también cualquier deseo cuyo carácter inoportuno perturbe nuestra tranquilidad, o incluso también el mortífero aburrimiento que hace de la existencia una carga. — ¡Pero es tan difícil alcanzar y lograr algo! A cada proyecto se oponen dificultades y molestias sin fin, y a cada paso se amontonan los | obstáculos. Pero cuando por fin todo está supera- 377
do y conseguido, nunca habremos logrado más que librarnos de

39. [«Pero mientras está lejos lo que deseamos, nos parece que supera / A todo lo demás; pero después de alcanzar aquello deseamos otra cosa; / Y una sed semejante nos mantiene siempre codiciando la vida». Lucrecio, *De rer. nat.* III, 1080-1083.]

algún sufrimiento o de algún deseo, por lo que nos encontraremos como antes de su aparición. — Solamente la carencia, es decir, el dolor, nos es siempre inmediatamente dado. La satisfacción y el placer solo los podemos conocer de manera mediata, recordando el sufrimiento y la carencia anteriores que cesaron con su aparición. A ello se debe el que no nos demos buena cuenta ni apreciemos los bienes y ventajas que realmente poseemos sino que pensemos únicamente que así tiene que ser: pues nos hacen felices de forma simplemente negativa, impidiendo el sufrimiento. Solamente tras haberlos perdido se nos hace perceptible su valor, porque la carencia, la privación, el sufrimiento, son lo positivo, lo que se anuncia inmediatamente. Por eso nos alegra el recuerdo de la necesidad, la enfermedad o la carencia vencidas, ya que ese es el único medio de disfrutar los bienes presentes. Tampoco se puede negar que en este respecto y desde este punto de vista del egoísmo, que es la forma del querer vivir, la vista o la descripción del sufrimiento ajeno nos proporciona satisfacción y placer precisamente por esa vía, como lo expresa Lucrecio bella y francamente al comienzo del segundo libro:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est[40].

Sin embargo, más adelante se nos mostrará que esa clase de alegría causada por un conocimiento así del propio bienestar, está muy próxima a la fuente de la auténtica maldad positiva.

Que toda felicidad es de naturaleza meramente negativa y no positiva, que precisamente por eso no puede ser una satisfacción y dicha duradera sino una simple liberación de un dolor o una carencia, a la que ha de seguir un nuevo dolor o un *languor*, un vacío anhelo y un tedio; eso encuentra una prueba también en aquel fiel espejo de la esencia del mundo y de la vida: en el arte, en especial la poesía. En efecto, todo poema épico o dramático solo puede representar la lucha, la aspiración y batalla por la felicidad, pero nunca la
378 felicidad permanente y | duradera. A través de mil dificultades y peligros conduce a sus héroes hasta el objetivo: en cuanto se ha alcanzado, deja caer rápidamente el telón. Pues solo le restaría mostrar que el brillante fin en el que el héroe suponía encontrar su felicidad le había gastado una broma también a él, y tras haberlo logrado no le iba mejor que antes. Porque una auténtica felicidad permanente no es posible, tampoco puede ser objeto del arte. Ciertamente, el fin del idilio es describir tal felicidad: pero también se ve que el idilio en cuanto tal no se puede mantener. En las manos del poeta siempre se hará, o bien épico, y entonces será una epopeya sumamente irrelevante compuesta de pequeños sufrimientos, pequeñas alegrías y pequeños esfuerzos: ese es el caso más frecuente; o bien se convierte en poesía puramente descriptiva, pinta la belleza de la naturaleza, es decir, el puro conocimiento desinteresado que de hecho es también la única felicidad pura a la que no precede el sufrimiento o la necesidad, ni le sigue el arrepentimiento, el padecimiento, el vacío o la saciedad: pero esa felicidad no puede llenar la vida entera sino solamente momentos de la misma. — Lo que vemos en la poesía lo volvemos a encontrar en la música, en cuya melodía hemos reconocido la historia íntima de la voluntad consciente de sí misma expresada de forma universal, la vida más secreta, los anhelos, sufrimientos y alegrías, el flujo y reflujo del corazón humano. La melodía es siempre una desviación de la tónica a través de mil extravíos admirables, para llegar hasta la disonancia más dolorosa desde la que se recupera por fin la tónica, que expresa la satisfacción y apaciguamiento de la voluntad pero con la que nada más se puede hacer; y si persistiera por más tiempo, produciría una fastidiosa e insípida melodía correspondiente al aburrimiento.

Todo lo que debían dejar claro estas consideraciones: la imposibilidad de alcanzar una satisfacción duradera y la negatividad de toda felicidad, encuentra su explicación en lo que se mostró al final del libro segundo: que la voluntad, cuya objetivación es la vida humana como lo son todos los fenómenos, es un afán sin objetivo ni fin. El cuño de esa ausencia de fin lo encontramos expresado
también en todas las partes de su fenómeno, | desde su forma más 379
general —el tiempo y el espacio sin fin— hasta el más perfecto de todos sus fenómenos, la vida y el afán humanos. — Podemos suponer en teoría tres extremos de la vida humana y considerarlos como elementos de la vida real del hombre. Primero, el poderoso querer, las grandes pasiones (*radscha-guna*)[41]. Destaca en los gran-

40. [«Agradablemente, en el inmenso mar, cuando los vientos agitan su superficie / Desde la enorme tierra observar el esfuerzo de otro: / No porque se alegre la voluntad con el tormento de otro; / Sino porque es agradable verse uno mismo libre de esos males». Lucrecio, *De rer. nat.* II, 1.]

41. *Guna*: literalmente, «soga». En el sistema Sankhya del hinduismo, las tres modalidades de la naturaleza material: bondad (*sattva*), pasión (*rajas*) y oscuridad (*tamas*). [*N. de la T.*]

des caracteres históricos; se describe en la epopeya y el drama: pero también puede mostrarse en pequeña escala, pues la magnitud de los objetos se mide aquí únicamente por el grado en el que mueven la voluntad y no por sus relaciones externas. Luego, en segundo lugar, el conocimiento puro, la captación de las ideas, condicionada por la liberación del conocimiento respecto de la servidumbre de la voluntad: la vida del genio (*satwa-guna*). Finalmente, y en tercer lugar, el letargo máximo de la voluntad y del conocimiento ligado a ella: el anhelo vacío, el aburrimiento que petrifica la vida (*tama-guna*). La vida del individuo, lejos de detenerse en uno de esos extremos, raras veces los toca y la mayoría de las veces no es más que un débil y vacilante acercamiento a este o aquel lado, un miserable querer de objetos mezquinos que siempre se repite, evitando así el aburrimiento. — Es realmente increíble lo insulsa e irrelevante que es, vista desde fuera, y lo apática e inconsciente que es, sentida desde dentro, la vida de la mayoría de los individuos. Es un apagado anhelar y atormentarse, un delirio onírico que transcurre a lo largo de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, acompañado de una serie de pensamientos triviales. Esos hombres se asemejan a mecanismos de relojería a los que se da cuerda y marchan sin saber por qué; y cada vez que es engendrado y nace un hombre, se vuelve a dar cuerda al reloj de la vida humana y se repite de nuevo la misma canción mil veces cantada, frase por frase y compás por compás, con insignificantes variaciones. — Cada individuo, cada rostro humano con su curso vital es solamente un breve sueño más del infinito espíritu de la naturaleza, de la persistente voluntad de vivir; una efímera figura más que esta dibuja sin ninguna dificultad en su hoja infinita, el espacio y el tiempo, la deja existir durante un diminuto instante y luego la borra para hacer
380 sitio a otras nuevas. Sin embargo, y aquí está | el lado grave de la vida, cada una de aquellas figuras pasajeras, de esas banales ocurrencias, la ha de pagar toda la voluntad de vivir en toda su vehemencia con muchos y profundos dolores, y en último término con una amarga muerte largamente temida y que se presenta al final. Por eso la vista de un cadáver nos pone serios tan de repente.

La vida de cada individuo, si la contemplamos en su conjunto y en general, y destacamos solo los rasgos importantes, es siempre una tragedia; pero examinada en detalle tiene el carácter de una comedia. Pues la actividad y el ajetreo del día, las continuas molestias del momento, los deseos y temores de la semana, las desgracias de cada hora, todo ello debido al azar que siempre está pensando en gastar bromas, son puras escenas de comedia. Pero los deseos nunca

cumplidos, las aspiraciones fracasadas, las esperanzas aplastadas sin piedad por el destino, los funestos errores de la vida entera con los sufrimientos crecientes y la muerte al final, presentan siempre una tragedia. Y así, como si el destino quisiera todavía añadir la burla a la miseria de nuestra existencia, nuestra vida tiene que contener todos los dolores de la tragedia y sin embargo ni siquiera podemos mantener la dignidad de los personajes trágicos sino que en el amplio detalle de la vida hemos de ser irremediablemente ridículos caracteres cómicos.

Mas por muchas molestias grandes y pequeñas que llenen toda vida humana y la mantengan en continua inquietud y movimiento, no son capaces de ocultar la insuficiencia de la vida para satisfacer el espíritu, el vacío y la banalidad de la existencia, ni pueden tampoco descartar el aburrimiento, siempre dispuesto a llenar cada pausa que la inquietud le deja. De ahí resulta que el espíritu humano, no contento aún con las inquietudes, aflicciones y ocupaciones que le plantea el mundo real, se crea además un mundo imaginario en forma de mil supersticiones distintas, se ocupa de él de todas las maneras y malgasta en él tiempo y energías en cuanto el mundo real le permite un descanso al que no es receptivo. Eso ocurre originariamente en la mayoría de los pueblos a los que la suavidad de la región celeste y del suelo les hace la vida fácil: los primeros de todos, | los hindúes, luego los griegos, los romanos, y 381
más tarde los italianos, españoles, etc. — El hombre se crea a su imagen demonios, dioses y santos; luego ha de ofrecerles sin parar sacrificios, oraciones, ornamentos de templos, votos y sus revocaciones, peregrinaciones, saludos, adornos en las figuras, etc. Su servicio se entreteje siempre con la realidad y hasta la oscurece: todos los acontecimientos de la vida se interpretan entonces como una reacción de aquellos seres: el trato con ellos llena la mitad del tiempo de la vida, sostiene de forma permanente la esperanza y por el encanto de la ilusión se vuelve con frecuencia más interesante que el trato con los seres reales. Es la expresión y el síntoma de la doble necesidad del hombre: la de ayuda y protección, y la de ocupación y diversión: y aunque con frecuencia actúa directamente en contra de la primera necesidad, empleando inútilmente un costoso tiempo y energía en oraciones y ofrendas cuando surgen desgracias y peligros en vez de en apartarlos, tanto mejor sirve a la segunda necesidad mediante aquel trato fantástico con un espíritu del mundo soñado: y ese es el beneficio de todas las supersticiones, en nada despreciable.

§ 59

Si por medio de las consideraciones más generales y la investigación de los primeros rasgos elementales de la vida humana nos hemos convencido *a priori* de que esta, ya por su misma disposición, no es susceptible de una verdadera felicidad sino que en esencia es un sufrimiento multiforme y un estado del todo funesto, ahora podríamos despertar en nosotros esa convicción con mucho mayor vivacidad si, procediendo *a posteriori*, quisiéramos entrar en los casos determinados, evocar imágenes en la fantasía y describir la indecible calamidad humana con los ejemplos que la experiencia y la historia ofrecen miremos a donde miremos y cualquiera que sea el punto de vista de nuestra investigación. Solo que el capítulo no tendría fin y nos alejaríamos del punto de vista de la universalidad que es esencial a la filosofía. Además, se podría tomar fácilmente
382 esa descripción por una simple declamación de la miseria humana | como las habidas frecuentemente, y en cuanto tal acusarle de parcialidad por partir de hechos individuales. Por eso nuestra demostración fría y filosófica, universal y *a priori*, del inevitable sufrimiento que es esencial a la vida está libre de tal reproche y sospecha. Pero la confirmación *a posteriori* es fácil de obtener por todos lados. Cualquiera que haya despertado de los primeros sueños de juventud, que se fije en la experiencia propia y ajena, y que haya mirado a su alrededor en la vida, en la historia del pasado y de la propia época, y finalmente en las obras de los grandes poetas, conocerá bien el resultado a no ser que algún prejuicio inculcado de forma imborrable paralice su facultad de juzgar: que este mundo humano es el reino del azar y el error, que imperan en él de forma despiadada tanto en lo grande como en lo pequeño, y junto a los cuales esgrimen su látigo la necedad y la maldad: a ello se debe que cualquier cosa mejor que ellos no se abra paso más que trabajosamente, que la nobleza y la sabiduría muy raramente lleguen al fenómeno y encuentren vigencia u oído; y sin embargo, lo absurdo e invertido afirma su dominio en el reino del pensamiento, lo vulgar y de mal gusto en el reino del arte, y lo malvado y pérfido en el reino de los hechos, perturbados solamente por breves interrupciones; en cambio, la excelencia de todas clases es siempre una mera excepción, un caso entre millones; por eso, cuando se ha manifestado en una obra duradera, luego esta, tras haber sobrevivido al rencor de sus contemporáneos, se mantiene aislada y se la conserva, igual que un meteorito, nacida de un orden de cosas distinto del imperante. — Pero por lo que se refiere a la vida del individuo, cada

historia vital es una historia de sufrimiento; pues, por lo regular, todo curso vital es una serie continuada de grandes y pequeñas desgracias que cada cual oculta en lo posible, porque sabe que los otros rara vez sentirán simpatía o compasión, y casi siempre satisfacción al representarse las calamidades de las que en ese momento se han librado; — pero quizás no haya nunca un hombre que al final de su vida, cuando es al mismo tiempo reflexivo y sincero, desee pasar otra vez por lo mismo, sino que antes que eso preferirá mucho más el completo no ser. El contenido esencial del famoso monólogo | de *Hamlet* es, en resumen, este: nuestro estado es tan miserable 383
que el completo no ser sería claramente preferible a él. Si el suicidio nos lo ofreciera, de modo que se presentara la alternativa «ser o no ser» en el sentido pleno de la palabra, entonces habría que elegirlo incondicionalmente como una consumación sumamente deseable (*a consummation devoutly to be wish'd*[42]). Pero en nosotros hay algo que nos dice que no es así, que con eso no terminan las cosas, que la muerte no es una negación absoluta. — Lo que ya el padre de la historia menciona[43] no se ha refutado desde entonces: que no ha existido ningún hombre que no haya deseado más de una vez no vivir el día siguiente. Según ello, la brevedad de la vida que tantas veces se lamenta quizás sea precisamente lo mejor de ella. — Finalmente, si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está continuamente expuesta su vida, el horror se apoderaría de él: y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde esta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y finalmente se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolino[44], entonces es seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles*[45]. ¿Pues de dónde ha tomado *Dante*

42. [«Una consumación deseable fervientemente». *Hamlet*, III, 3.]
43. Herodoto, [*Historia*], VII, 46.
44. Ugolino, conde de Donoratico, hijo de Guelfo de la Gherardesca. Nacido en la primera mitad del 1200, tuvo autoridad y posesiones en Pisa y Cerdeña. Fue traicionado y condenado por los pisanos a morir de hambre junto con sus hijos y nietos en la torre de los Gualandi. Dante lo incorpora en el canto XXXIII del «Infierno», donde sugiere que se comió a sus hijos. [*N. de la T.*]
45. [«El mejor de los mundos posibles». Cf. Leibniz, *Théodicée*, ed. Erdmann, p. 506b.]

la materia de su infierno más que de este, nuestro mundo real? Y, sin embargo, fue un infierno muy bien descrito. En cambio, cuando se le presentó la tarea de pintar el cielo y sus alegrías encontró una dificultad insuperable, precisamente porque nuestro mundo no le ofrecía ningún material para algo así. Por eso no le quedó más remedio que, en vez de las alegrías del paraíso, reproducirnos la enseñanza que le fue transmitida por su antepasado, por Beatriz y diversos santos. A partir de ahí se esclarece suficientemente de qué clase es este mundo. En la vida humana, como en toda mala
384 mercancía, la cara externa | está recubierta de falso brillo: siempre se oculta lo que sufre; en cambio, cada cual exhibe lo que alcanza de boato y esplendor, y cuanto más satisfacción interior le falta, más desea aparecer como un afortunado en la opinión de los demás: hasta ahí llega la necedad; y la opinión de los demás es un objetivo principal de las aspiraciones de cada uno, si bien su completa nihilidad se expresa ya en el hecho de que en casi todos los lenguajes «vanidad», *vanitas*, significa originariamente vacuidad y nihilidad. — Pero también bajo todas esas pantallas pueden crecer fácilmente los tormentos de la vida, y a diario hay quien se aferra con avidez a la muerte, que en otro caso se temería por encima de todo. Y cuando el destino quiere mostrar toda su perfidia le puede quitar hasta ese recurso al que sufre, que queda entregado sin salvación a un martirio cruel y lento a manos de encolerizados enemigos. En vano invoca entonces el atormentado a sus dioses pidiendo ayuda: permanece entregado sin clemencia a su destino. Pero esa falta de salvación no es más que el espejo del carácter invencible de su voluntad, cuya objetividad es su persona. — Así como ningún poder externo puede cambiar o anular su voluntad, tampoco puede ningún poder ajeno liberarle de los tormentos surgidos de la vida que es el fenómeno de aquella voluntad. El hombre es siempre remitido a sí mismo, como en todo, también en la cuestión fundamental. En vano se crea dioses para mendigarles y sonsacarles lo que solo la propia fuerza de voluntad es capaz de conseguir. Si el Antiguo Testamento hizo del hombre y el mundo la obra de un dios, el Nuevo Testamento, a fin de enseñar que la redención y la liberación de la miseria de este mundo solo pueden partir de él mismo, se vio obligado a convertir aquel dios en hombre. Para él la voluntad humana es y sigue siendo aquello de lo que todo depende. Saniasis[46], mártires, santos de todas las creencias y nombres, han soportado voluntaria y gustosamente todos los

46. *Sannyiasin*: eremita y asceta en el hinduismo. [*N. de la T.*]

martirios porque en ellos se había abolido la voluntad de vivir; y entonces hasta la lenta destrucción de su fenómeno les era bienvenida. Pero no quiero anticiparme a la exposición ulterior. — Por lo demás, no quiero abstenerme aquí de declarar que el *optimismo*, cuando no es | acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas 385
aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente *perversa*, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad. — No pensemos acaso que la fe cristiana es favorable al optimismo, porque, al contrario, en los Evangelios «mundo» y «mal» se emplean casi como expresiones sinónimas[47].

§ 60

Después de haber completado las dos discusiones que era necesario interponer, a saber: la de la libertad de la voluntad en sí misma junto con la necesidad de su fenómeno, y la referente a su destino en el mundo que refleja su esencia y a partir de cuyo conocimiento se ha de afirmar o negar: después de esto, digo, podemos elevar a una mayor claridad esa afirmación o negación mismas que antes expresamos y explicamos solamente en general, presentando las únicas conductas en las que encuentran su expresión y examinando su significación interna.

La afirmación de la voluntad es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general. Dado que ya el cuerpo del hombre es la objetividad de la voluntad según se manifiesta en ese grado y en ese individuo, su querer desplegado en el tiempo es algo así como la paráfrasis del cuerpo, la explicación del significado del todo y de sus partes; es otra forma de presentarse la misma cosa en sí, cuyo fenómeno es ya el cuerpo. De ahí que en vez de «afirmación de la voluntad» podamos decir «afirmación del cuerpo». El tema fundamental de todos los múltiples actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo sano, que tienen ya en él su expresión y que se pueden reducir a la conservación del individuo y la propagación de la especie. Pero con ello los motivos de las más diversas clases obtienen indirectamente

47. Véase sobre esto el capítulo 46 del segundo volumen.

386 | poder sobre la voluntad y dan lugar a los más variados actos de voluntad. Cada uno de estos es una prueba, un ejemplo de la voluntad aquí manifestada en general: lo esencial no es de qué clase sea esa prueba, qué forma tenga y le transmita el motivo, sino que el asunto es aquí únicamente que se quiera en general y con qué grado de vehemencia. La voluntad solo puede manifestarse con los motivos al igual que el ojo solo exterioriza su capacidad visual con la luz. El motivo en general se encuentra ante la voluntad como un Proteo[48] de múltiples formas: siempre promete plena satisfacción y extinguir la sed de la voluntad; pero una vez conseguido adopta en seguida otra forma y en ella vuelve a mover la voluntad, siempre según su grado de vehemencia y su relación con el conocimiento, cosas ambas que se revelarán como carácter empírico a través de esas pruebas y ejemplos.

Desde la irrupción de su conciencia, el hombre se encuentra a sí mismo como volente y por lo general su conocimiento permanece en constante relación con su voluntad. Primero busca conocer por completo los objetos de su querer y luego los medios para lograrlos. Entonces sabe lo que ha de hacer y normalmente no aspira a un saber de otro tipo. Él actúa y se mueve: la conciencia de estar trabajando siempre para el fin de su voluntad le mantiene erguido y activo: su pensamiento se refiere a la elección de medios. Así es la vida de casi todos los hombres: quieren, saben lo que quieren y se afanan por ello con tanto éxito como para protegerles de la desesperación y con tanto fracaso como para protegerles del aburrimiento y sus consecuencias. De ahí nace una cierta alegría o al menos una serenidad que en nada cambian la riqueza o la pobreza: pues el rico y el pobre no disfrutan lo que tienen, porque eso, como se mostró, solo actúa negativamente, sino lo que esperan conseguir con su actividad. Marchan adelante con mucha seriedad y hasta con gesto de importancia: así desarrollan también los niños su juego. Es siempre una excepción que una vida así sufra una perturbación porque de un conocimiento independiente del servicio de la voluntad y dirigido a la esencia del mundo en general surja la invitación estética a la contemplación o la ética a la renuncia. A la mayoría les
387 persigue la necesidad | a lo largo de la vida sin permitirles llegar a la reflexión. La voluntad, en cambio, se inflama hasta un grado que supera con mucho la afirmación del cuerpo y que ponen de manifiesto los violentos afectos y poderosas pasiones en los que el

48. Dios marino, hijo de Poseidón. Tenía dones de adivinación y para librarse de los que le acosaban con preguntas adoptaba formas distintas. [*N. de la T.*]

individuo no solo afirma su propia existencia sino que niega la de los demás e intenta eliminarla cuando se le interpone en su camino.

La conservación del cuerpo por sus propias fuerzas es un grado de afirmación de la voluntad tan bajo que si la cosa se quedara en él podríamos admitir que con la muerte de ese cuerpo se extingue también la voluntad que se manifestó en él. Pero ya la satisfacción del impulso sexual va más allá de la afirmación de la propia existencia que llena un breve tiempo, afirma la vida por encima de la muerte del individuo en un tiempo indeterminado. La naturaleza, siempre verdadera y consecuente, aquí hasta ingenua, expone abiertamente ante nosotros el significado interno del acto genésico. La propia conciencia, la violencia del impulso, nos enseña que en ese acto se expresa la más decidida *afirmación de la voluntad de vivir* pura y sin más añadidos (por ejemplo, la negación de los individuos ajenos); y entonces en el tiempo y la serie causal, es decir, en la naturaleza, aparece una nueva vida como consecuencia del acto: ante el progenitor se presenta el hijo engendrado, diferente de él en el fenómeno pero idéntico en sí mismo o en la idea. Por eso es a través de ese acto como las generaciones de seres vivos se unen en un conjunto y en cuanto tal se perpetúan. La procreación es respecto del procreador la mera expresión o síntoma de su decidida afirmación de la voluntad de vivir: respecto del procreado no es la razón de la voluntad que en él se manifiesta, ya que la voluntad en sí misma no conoce razón ni consecuencia, sino que es, como toda causa, una simple causa ocasional del fenómeno de esa voluntad en ese tiempo y lugar. En cuanto cosa en sí la voluntad del procreador no difiere de la del procreado, ya que solo el fenómeno, no la cosa en sí, está sometido al *principium individuationis*. Junto con aquella afirmación, que va más allá del propio cuerpo y llega hasta el presentación de uno nuevo, se vuelven a afirmar también el sufrimiento y la muerte en cuanto fenómenos pertenecientes a la vida, | 388
y la posibilidad de la redención provocada por la más perfecta facultad cognoscitiva se declara esta vez estéril. Aquí se encuentra la razón profunda de la vergüenza por el acto genésico. — Esa visión se ha presentado en forma mítica dentro del dogma del cristianismo según el cual todos participamos del pecado original de Adán (que manifiestamente no era sino la satisfacción del placer sexual) y debido a él somos merecedores del sufrimiento y la muerte. Aquella doctrina va más allá de la consideración guiada por el principio de razón y conoce la idea del hombre, cuya unidad es restablecida de su disgregación en innumerables individuos por el nexo de la

procreación que todo lo mantiene unido. Según ello, por una parte considera a cada individuo idéntico a Adán, el representante de la afirmación de la vida, y en esa medida como caído en el pecado (pecado original), el sufrimiento y la muerte: por otro lado, el conocimiento de la idea le muestra también cada individuo como idéntico al Redentor, el representante de la negación de la voluntad de vivir, y en esa medida como partícipe de su auto-inmolación, redimido por sus méritos y salvado de los lazos del pecado y de la muerte, es decir, del mundo (Rom 5, 12-21).

Otra representación mítica de nuestra visión de la satisfacción sexual como afirmación de la voluntad de vivir más allá de la vida individual, como una recaída en ella consumada de ese modo o, por así decirlo, como una renovada escritura de propiedad de la vida, es el mito griego de Proserpina, a la que aún le era posible volver del mundo subterráneo mientras no gustara sus frutos, pero cayó por completo en él por el placer de una granada. La incomparable representación de ese mito en Goethe expresa con gran claridad ese sentido que tiene especialmente cuando, nada más haber gustado la granada, repentinamente interviene el invisible coro de las Parcas:

> ¡Eres nuestra!
> Debiste regresar en ayunas:
> ¡Y el bocado en la manzana te hace nuestra![49].

Es notable que *Clemente de Alejandría* (*Strom.* III, cap. 15) se refiera al tema con la misma imagen y la misma expresión: Οἱ μὲν
389 εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ | πάσης ἁμαρτίας, διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοί εἰσιν, οἱ *τοῦ κόσμου νηστεύοντες*[50] (*Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati,* a mundo jejunantes).

El impulso sexual se confirma como la más decidida y fuerte afirmación de la vida también en el hecho de que tanto para el hombre natural como para el animal constituye el objetivo último, el fin supremo de su vida. La autoconservación es su primera aspiración, y en cuanto se ha ocupado de ella se afana únicamente en la propagación de la especie: más no puede pretender en cuanto mero ser natural. También la naturaleza, cuya esencia interna es la voluntad de vivir misma, empuja con todas sus fuerzas a reproducir-

49. [Goethe, «Proserpina», en *El triunfo de la sensibilidad*, acto IV.]
50. [Los que se han castrado de todo pecado por el Reino de los Cielos (cf. Mt 19, 12) son los bienaventurados que *han ayunado del mundo*.]

se, tanto al hombre como al animal. Tras ello ha alcanzado su fin con el individuo y le resulta del todo indiferente que este sucumba, ya que en cuanto voluntad de vivir solo le importa la conservación de la especie, y el individuo para ella no es nada. — Porque en el impulso sexual se expresa con la máxima fuerza la esencia interna de la naturaleza, la voluntad de vivir, dijeron los antiguos poetas y filósofos —Hesíodo y Parménides— de forma altamente significativa que el *eros* es lo primero, lo creador, el principio del que nacieron todas las cosas (véase Arist. *Metaph.*, I. 4). Ferécides[51] dijo: Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν[52] (*Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse*), (*Proclus ad Plat. Tim., lib.* III). — Un tratamiento más detallado de este tema lo hemos recibido más recientemente de G. F. Schoemann, *De cupidine cosmogonico*, 1852. También la Maya de los hindúes, cuya obra y velo es todo el mundo aparente, es parafraseada como *amor*.

Los genitales, mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo, están sometidos únicamente a la voluntad y en nada al conocimiento: incluso la voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento como en las partes que en la vida vegetativa sirven a la reproducción a base de meros estímulos, y en las cuales la voluntad actúa ciegamente como en la naturaleza carente de conocimiento. Pues la procreación es simplemente la reproducción transmitida a un nuevo individuo, algo así como la reproducción elevada al cuadrado, igual que la muerte no es más que la excreción elevada al cuadrado. | Conforme a todo ello, los 390
genitales son el verdadero *foco* de la voluntad y, por lo tanto, el polo opuesto al cerebro, que es el representante del conocimiento, es decir, de la otra cara del mundo, del mundo como representación. Aquellos son el principio que conserva la vida y le asegura una duración infinita; en condición de tal fueron venerados entre los griegos en el falo y entre los hindúes en el *lingam*, siendo ambos así el símbolo de la afirmación de la voluntad. En cambio, el conocimiento da la posibilidad de la supresión del querer, de la redención por la libertad, de la superación y negación del mundo.

Ya al comienzo de este libro cuarto hemos examinado detalladamente cómo ha de ver la voluntad de vivir que se afirma su relación con la muerte: esta, en efecto, no supone un obstáculo para

51. Filósofo griego del siglo VI a.C., maestro de Pitágoras. [*N. de la T.*]
52. [Zeus se transformó en el amor cuando quiso construir el mundo.]

la voluntad, puesto que es algo que está ya contenido y pertenece a la vida; y su opuesto, la procreación, mantiene un perfecto equilibrio con ella y garantiza la vida en todo momento a la voluntad de vivir pese a la muerte del individuo, cosa que expresan los hindúes dando a Siva, el dios de la muerte, el *lingam* como atributo. También hemos examinado cómo el que se encuentra con plena reflexión en el punto de vista de la decidida afirmación de la voluntad de vivir se enfrenta sin miedo a la muerte. Por eso no hablaremos aquí más de ello. La mayoría de los hombres se encuentran en ese punto de vista sin una clara reflexión y afirman continuamente la vida. Como espejo de esa afirmación existe el mundo con innumerables individuos en el tiempo y espacio infinitos, y con infinito sufrimiento entre procreación y muerte sin fin. — Pero desde ningún lado se puede elevar una queja: pues la voluntad representa la gran tragicomedia a su propia costa y es también su propia espectadora. El mundo es precisamente así porque la voluntad de la que es fenómeno es así, porque quiere así. La justificación de los sufrimientos es que la voluntad se afirma a sí misma también en ese fenómeno; y esa afirmación se justifica y se compensa porque es la voluntad la que soporta los sufrimientos. Ya aquí se nos abre la vista de una *justicia eterna* en conjunto; más adelante la conoceremos de
391 forma más próxima y clara también en el detalle. Sin embargo, | antes hemos de hablar de la justicia temporal o humana[53].

§ 61

De lo dicho en el libro segundo recordamos que en toda la naturaleza, en todos los grados de objetivación de la voluntad, se daba necesariamente una lucha continuada entre los individuos de todas las especies y precisamente de ese modo se expresaba un conflicto interno de la voluntad de vivir consigo misma. En el grado superior de objetivación aquel fenómeno, igual que todo lo demás, se presentará con una claridad incrementada y permitirá así que se lo descifre ulteriormente. Con ese fin quisiéramos en primer lugar buscar la fuente del *egoísmo* como punto de partida de toda lucha.

Hemos llamado al tiempo y al espacio el *principium individuationis* porque solo por ellos y en ellos es posible la pluralidad de lo semejante. Ellos son las formas esenciales del conocimiento natural,

53. Véase sobre esto el capítulo 45 del segundo volumen.

es decir, procedente de la voluntad. De ahí que esta se manifieste siempre en la pluralidad de los individuos. Pero esa pluralidad no le afecta a ella, a la voluntad en cuanto cosa en sí, sino solo a sus fenómenos: ella está presente entera e indivisa en cada uno de ellos y ve a su alrededor la imagen de su propia esencia repetida innumerables veces. Mas esta misma, es decir, lo auténticamente real, no lo encuentra inmediatamente más que en su interior. Por eso cada cual lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo o al menos dominarlo, y lo que se le resiste quiere negarlo. En los seres cognoscentes a eso se añade que el individuo es soporte del sujeto cognoscente y este, soporte del mundo; es decir, que toda la naturaleza exterior a él, o sea, todos los demás individuos, existen únicamente en su representación y él es consciente de ellos en cuanto su simple representación, es decir, de forma meramente mediata y como algo que depende de su propia esencia y existencia; porque con su conciencia para él sucumbe también necesariamente el mundo, es decir, su ser y su no ser le resulta equivalente e indistinguible. Así pues, cada
individuo cognoscente es | en verdad y se encuentra a sí mismo 392
como toda la voluntad de vivir o el en sí del mundo, y también como la condición complementaria del mundo como representación; por lo tanto, como un microcosmos equiparable al macrocosmos. La naturaleza misma, siempre y en todo veraz, le proporciona originariamente y con independencia de toda reflexión ese conocimiento simple e inmediatamente cierto. A partir de las dos determinaciones necesarias que se han indicado se explica que cada individuo, diminuto y reducido a la nada en el ilimitado mundo, no obstante se convierta en su centro, que tenga en cuenta su existencia y bienestar propios por delante de todos los demás, y que incluso desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar a aquellos todo lo que no sea él, dispuesto a negar el mundo simplemente por mantener durante algo más de tiempo su propio ser, esa gota en el mar. Esa manera de sentir es el *egoísmo* esencial a cada cosa de la naturaleza. Pero es precisamente aquello en lo cual llega a su terrible manifestación el conflicto interno de la voluntad consigo misma. Pues ese egoísmo tiene su existencia y su ser en aquella oposición entre el microcosmos y el macrocosmos, o en el hecho de que la objetivación de la voluntad tiene por forma el *principium individuationis*, con lo que la voluntad se manifiesta de igual manera en innumerables individuos, y en cada uno de ellos entera en sus dos caras (voluntad y representación). Así pues, mientras que cada uno es dado inmediatamente a sí mismo como toda la voluntad y todo lo representante, los demás solo le son

dados como representaciones suyas; de ahí que su propio ser y su conservación se antepongan a todos los demás juntos. Cada uno mira su propia muerte como el fin del mundo, mientras que se entera de la de sus conocidos como de algo en buena medida indiferente a no ser que esté implicado personalmente en ella. En la conciencia elevada al grado supremo, la humana, al igual que el conocimiento, el dolor y la alegría, también el egoísmo tendrá que haber alcanzado el grado máximo y la lucha de los individuos debida a él tendrá que destacarse de la manera más espantosa. Pues eso vemos por todas partes, en lo pequeño como en lo grande, unas veces desde el lado terrible en la vida de los grandes tiranos y malvados, y en las guerras que asolan el mundo, y otras veces desde
393 el | lado ridículo, donde se convierte en tema de la comedia; de forma muy particular aparece en la presunción y la vanidad que Rochefoucault ha captado y presentado *in abstracto* como ningún otro: lo vemos en la historia del mundo y en la propia experiencia. Pero con la máxima claridad surge en cuanto una multitud de hombres se ha liberado de toda ley y orden: ahí se muestra enseguida de la forma más patente el *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito de forma excelente en el primer capítulo del *De cive*[54]. No solo se muestra cómo cada uno intenta arrebatar al otro lo que quiere tener sino incluso que con frecuencia uno destruye toda la felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante. Esa es la máxima expresión del egoísmo, cuyos fenómenos a este respecto solo son superados por los de la verdadera maldad, que busca desinteresadamente el perjuicio y el dolor ajenos sin ningún provecho propio; de ella hablaremos pronto. — Compárese con este desvelamiento de la fuente del egoísmo la exposición del mismo en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, § 14.

Una fuente principal del sufrimiento que hemos descubierto antes como esencial e inevitable en toda vida la constituye, siempre que aquel surge realmente y en determinada forma, aquella *Eris*[55], la lucha de todos los individuos, la expresión de la contradicción que afecta a la voluntad de vivir en su interior y que llega a hacerse visible a través del *principium individuationis*: el medio cruel de ilustrarla en forma inmediata y llamativa son las luchas entre animales. En esa escisión originaria se encuentra una inagotable fuente

54. [*De cive*, I, 12; *Leviatán*, I, 13.]
55. Hija de Zeus y Hera, personificación de la lucha y la venganza. [*N. de la T.*]

de sufrimiento pese a las precauciones que frente a ella se han tomado y que enseguida examinaremos más de cerca.

§ 62

Ya se ha explicado que la afirmación primera y simple de la voluntad de vivir es mera afirmación del propio cuerpo, es decir, manifestación de la voluntad a través de actos en el tiempo, en tanto que ya el cuerpo en su forma y funcionalidad | manifiesta la misma 394
voluntad espacialmente, y nada más. Esta afirmación se muestra como conservación del cuerpo mediante el empleo de sus propias fuerzas. A ella se vincula inmediatamente la satisfacción del impulso sexual, e incluso le pertenece en la medida en que pertenecen los genitales al cuerpo. Por eso, la renuncia *voluntaria* y no fundada en ningún *motivo* a la satisfacción de aquel impulso es ya un grado de negación de la voluntad de vivir, es una autosupresión de la misma a partir de un conocimiento que actúa como *aquietador*; en consecuencia, tal negación del propio cuerpo se presenta ya como una contradicción de la voluntad con su propio fenómeno. Pues aunque también aquí el cuerpo objetiva en los genitales la voluntad de propagación, esta no es querida. Precisamente por eso, porque es negación o supresión de la voluntad de vivir, tal renuncia constituye una dura y dolorosa superación de sí mismo; pero de eso hablaremos más adelante. — Mas al presentar la voluntad aquella *autoafirmación* del propio cuerpo en innumerables individuos, debido al egoísmo peculiar a todos es fácil que en un individuo vaya más allá de esa afirmación llegando a la *negación* de la misma voluntad manifestada en otro individuo. La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a *su* voluntad en vez de a la voluntad que se manifiesta en aquel cuerpo ajeno; es decir, cuando él priva a la voluntad manifestada como cuerpo ajeno de las fuerzas de ese cuerpo y así incrementa la fuerza que sirve a *su* voluntad por encima de la de su propio cuerpo y, en consecuencia, afirma su propia voluntad más allá de su propio cuerpo negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno. — Esa irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad ajena ha sido conocida claramente desde siempre y su concepto se ha designado con la palabra *injusticia*. Pues las dos partes la conocen instantáneamente, aunque no en una clara abstracción, como aquí nosotros, sino como

sentimiento. El que sufre la injusticia siente la irrupción en la esfera de la afirmación de su propio cuerpo a través de su negación por parte de un individuo ajeno, en la forma de un dolor espiritual e
395 inmediato | que está totalmente separado y es distinto del sufrimiento físico que siente a la vez por la acción o del disgusto por la pérdida. Por otra parte, al que comete la injusticia se le presenta el conocimiento de que él es en sí la misma voluntad que se manifiesta también en aquel cuerpo y que en uno de los fenómenos se afirma con tal vehemencia que, traspasando los límites del propio cuerpo y sus fuerzas, se convierte en negación de esa voluntad en el otro fenómeno, por lo que, considerado como voluntad en sí, con su vehemencia está combatiendo y despedazándose a sí misma; — también a él, como digo, se le presenta ese conocimiento instantáneamente, no *in abstracto* sino como un vago sentimiento: y a eso llamamos remordimiento de conciencia o, en este caso, el sentimiento de *la injusticia cometida*.

La *injusticia*, cuyo concepto hemos analizado en su abstracción más general, se expresa *in concreto* de la forma más completa, auténtica y evidente en el canibalismo: este es su prototipo más claro y manifiesto, la espantosa imagen del máximo conflicto de la voluntad consigo misma en el grado superior de su objetivación que es el hombre. Junto a este se expresa en el asesinato, a cuya perpetración sigue instantáneamente y con terrible claridad el remordimiento de conciencia, cuyo significado acabamos de señalar de forma abstracta y árida, y que provoca en la tranquilidad del espíritu una herida incurable de por vida; pues nuestro estremecimiento por el crimen cometido, como también nuestro temblor ante el que vamos a cometer, se corresponden con el ilimitado apego a la vida del que está penetrado todo lo viviente precisamente como fenómeno de la voluntad de vivir. (Por lo demás, aquel sentimiento que acompaña a la práctica de la injusticia y de la maldad, el remordimiento de conciencia, lo analizaremos con mayor detenimiento y lo elevaremos a la claridad del concepto.) Como semejante en esencia al asesinato y distinta de él solo en el grado hemos de considerar la mutilación intencionada o la simple lesión del cuerpo ajeno, e incluso cualquier golpe. — También se presenta la injusticia en la subyugación del otro individuo forzándole a la esclavitud; y, finalmente, en el atentado contra la propiedad ajena que, en cuanto se la considere como fruto
396 del trabajo, | es en esencia semejante a aquella, con la cual se relaciona como la simple lesión con el asesinato.

Pues, de acuerdo con nuestra interpretación de la injusticia, la única *propiedad* que no se le arrebata al hombre *sin injusticia* es la

que ha trabajado con sus propias fuerzas, con cuya sustracción se le roban también las fuerzas de su cuerpo a la voluntad objetivada en él, para ponerlas al servicio de la voluntad objetivada en otro cuerpo. Pues es solo así como el que comete injusticia irrumpe en la esfera de la afirmación de la voluntad ajena, no atacando el cuerpo de otro sino una cosa inerte totalmente distinta de él; porque con esa cosa se unen íntimamente y se identifican las fuerzas, el trabajo del cuerpo ajeno. De ahí se sigue que todo derecho de propiedad auténtico, es decir, moral, en su origen se basa única y exclusivamente en el trabajo, tal y como se admitió generalmente también antes de Kant e incluso como lo expresa con belleza y claridad el más antiguo de todos los códigos: «Los sabios que conocen los tiempos remotos afirman que un campo cultivado es propiedad de aquel que extirpó la madera, lo limpió y lo aró, como un antílope pertenece al primer cazador que lo hirió de muerte» —*Código de Manu*, IX, 44—. Solo por la decrepitud kantiana me resulta explicable toda su doctrina del derecho, un peculiar entramado de errores que se arrastran unos a otros, como también el que quisiera fundamentar el derecho de propiedad en la primera ocupación. ¿Pues cómo sería posible que la mera declaración de mi voluntad excluyendo a los demás del uso de una cosa diera inmediatamente un *derecho* a ella? Está claro que esa declaración necesita primero un fundamento de derecho en lugar de serlo ella misma, como Kant supone. ¿Y cómo habría de obrar injustamente en sí mismo, es decir, desde el punto de vista moral, el que no acatara las pretensiones de propiedad exclusiva de una cosa no basadas en nada más que la declaración propia? ¿Cómo habría de inquietarle su conciencia por ello? Porque es claro y fácil de ver que no puede haber una *toma de posesión legítima* sino solamente legítima *adquisición, apropiación* de la cosa mediante el empleo originario de las propias fuerzas en ella. En efecto, cuando a través de un esfuerzo ajeno, por pequeño que sea, una cosa | es elaborada, mejorada, protegida 397
frente a los accidentes o conservada, aunque ese esfuerzo consistiera simplemente en recoger o levantar del suelo una fruta silvestre, está claro que el que arrebata tal cosa quita al otro el resultado de las fuerzas empleadas en ella, hace así que sea el cuerpo del otro en lugar del suyo el que sirva a *su* voluntad, y afirma su propia voluntad más allá de su fenómeno, hasta llegar a la negación del ajeno: es decir, comete injusticia[56]. Sin embargo, el mero disfrute de

56. Así pues, para fundamentar el derecho natural de propiedad no se necesita suponer dos fundamentos de derecho, el basado en la *detentación* y el basado en la

una cosa sin trabajarla ni asegurarla contra la destrucción no da más derecho a ella que la declaración de propiedad exclusiva por parte de la propia voluntad. Por eso, cuando una familia ha cazado en un coto durante un siglo sin haber hecho nada por mejorarlo, a un forastero recién llegado que quiera cazar precisamente ahí no puede negárselo sin injusticia moral. Así pues, el llamado derecho del primer ocupante, conforme al cual por el simple disfrute de una cosa se exige además como recompensa el derecho exclusivo a su disfrute ulterior, está totalmente infundado desde el punto de vista moral. A quien se apoye exclusivamente en ese derecho el nuevo recién llegado le podría oponer con mucho más derecho: «Precisamente porque tú lo has disfrutado ya mucho tiempo, es justo que ahora lo disfruten también otros». De todo lo que no sea susceptible de ser trabajado por medio de una mejora o una prevención contra los accidentes, no hay ninguna posesión exclusiva moralmente fundada, a no ser que se la posea por una cesión voluntaria de todos los demás o en recompensa por otra clase de servicios; pero esto supone ya una comunidad reglamentada por convención: el Estado. — Tal como lo hemos deducido antes, el derecho de propiedad moralmente fundado da por su naturaleza al propietario un poder sobre la cosa tan ilimitado como el que tiene sobre su propio cuerpo; de donde se sigue que puede transferir su propiedad a otros
398 mediante permuta o donación, | y estos entonces poseerán la cosa con el mismo derecho moral que él.

Por lo que a la *práctica* de la injusticia respecta, se produce o por la *fuerza* o por la *astucia*, lo que da igual a efectos morales. Ante todo, en el asesinato es moralmente indiferente que me sirva del puñal o del veneno, y lo mismo ocurre en cualquier agresión corporal. Los restantes casos de la injusticia son siempre reductibles al hecho de que al cometerla yo obligo al individuo ajeno a servir a mi voluntad en vez de a la suya, a obrar por mi voluntad en vez de por la suya. Por el camino de la fuerza lo consigo mediante causalidad física; por el camino de la astucia, a través de la motivación, es decir, la causalidad que pasa por el conocer, pretextando ante su voluntad *motivos aparentes* en virtud de los cuales él, creyendo seguir *su* voluntad, sigue *la mía*. Dado que el medio en que se encuentran los motivos es el conocimiento, solo puedo hacerlo falseando su conocimiento, y eso es la *mentira*. Esta se propone

formación, sino que basta siempre el último. Pero el nombre *formación* no es adecuado, ya que la aplicación de un esfuerzo a una cosa no siempre ha de ser un darle forma.

siempre influir en la voluntad del otro, no en su conocimiento solo, por sí mismo y en cuanto tal, sino en cuanto medio, en concreto, en cuanto determina la voluntad. Pues mi mentira misma, al partir de mi voluntad, necesita un motivo: pero este solo puede serlo la voluntad ajena, no el conocimiento ajeno en y por sí mismo; porque este en cuanto tal nunca puede tener un influjo sobre *mi* voluntad, por lo que nunca puede moverla ni ser un motivo para sus fines, sino que únicamente el querer y actuar ajenos pueden serlo; y el conocimiento ajeno lo será a su vez a través de ellos, luego de forma meramente mediata. Esto vale no solo de las mentiras nacidas de un manifiesto interés personal sino también de las que proceden de la pura maldad, que quiere deleitarse en las dolorosas consecuencias del error ajeno que ha provocado. También la simple fanfarronada se propone lograr una mayor o menor influencia en el querer y obrar de los otros a través del mayor respeto o la mejor opinión que en ellos causa. El simple negarse a decir la verdad, es decir, a declarar, no es en sí mismo una injusticia, pero sí lo es declarar una mentira. El que se niega a mostrar el camino correcto al viajero que se ha extraviado | no hace ninguna injusticia, pero sí el que le indica 399
un camino falso. — De lo dicho se sigue que cualquier *mentira*, al igual que cualquier acto violento, es en cuanto tal *injusta*; porque ya en cuanto tal tiene como fin extender el dominio de mi voluntad a los individuos ajenos, es decir, afirmar mi voluntad a base de negar la suya, como hace la violencia. — Pero la más perfecta mentira es el *quebrantamiento de contrato*; porque aquí todas las determinaciones citadas se dan plena y claramente unidas. Pues al aceptar un contrato, la prestación ajena prometida es inmediata y declaradamente el motivo para que se dé la mía. Las promesas se intercambian deliberada y formalmente. Pero se asume que la verdad de la declaración que se hace se encuentra en poder de cada uno. Si el otro quebranta el contrato me ha engañado y ha guiado mi voluntad conforme a sus propósitos introduciendo en mi conocimiento meros motivos aparentes; ha extendido el dominio de su voluntad hasta el individuo ajeno, así que ha cometido una completa injusticia. En eso se basa la legalidad y validez moral del *contrato*.

La injusticia por la fuerza no es tan *ignominiosa* para el que la ejerce como la injusticia por astucia; porque aquella demuestra una fuerza física que bajo todas las circunstancias infunde respeto a los hombres; esta, en cambio, al utilizar un rodeo, delata debilidad y desacredita a su autor a la vez como ser físico y moral; además, la mentira y el engaño solo pueden tener éxito en tanto que quien los practique tenga que manifestar al mismo tiempo aversión y despre-

cio hacia ellos a fin de ganarse la confianza de los otros, y su triunfo se basa en que se presuma de él la honradez que no tiene. — La profunda aversión que despiertan siempre el dolo, la deslealtad y la traición se debe a que la fidelidad y la honradez son el lazo que desde el exterior restablece la unidad de la voluntad fracturada en la pluralidad de individuos y de ese modo pone límites a las consecuencias del egoísmo nacido de aquella fractura. La infidelidad y la traición desgarran ese lazo externo y dan así un margen ilimitado a las consecuencias del egoísmo.

400 En conexión con nuestra investigación hemos | descubierto que el contenido del concepto de *injusticia* lo constituye la forma de obrar de un individuo en el que la afirmación de la voluntad manifestada en su cuerpo[57] se extiende hasta el punto de convertirse en negación de la voluntad manifestada en los cuerpos ajenos. También hemos demostrado en ejemplos muy generales los límites donde empieza el terreno de la injusticia, a la vez que hemos determinado con unos pocos conceptos generales sus gradaciones desde el grado supremo al inferior. Conforme a ello, el concepto de la *injusticia* [*Unrecht*] es el originario y positivo: el de la *justicia* [*Recht*], opuesto a él, es el derivado y negativo. Pues no hemos de atenernos a las palabras sino a los conceptos. De hecho, nunca se podría hablar de *justicia* si no existiera la injusticia. En efecto, el concepto de *justicia* contiene la simple negación de la injusticia y en él se subsume toda acción que no sobrepasa los límites antes señalados, es decir, que no constituye una negación de la voluntad ajena para afirmar con más intensidad la propia. Por eso aquellos límites dividen todo el dominio de las acciones posibles, respecto de la disposición puramente *moral*, en las que son justas e injustas. Mientras una acción no irrumpe en la esfera de la afirmación de la voluntad ajena y la niega de la forma antes expuesta, no es injusta. De ahí que, por ejemplo, negar ayuda a otro en una necesidad apremiante, contemplar tranquilamente a otro muriendo de hambre cuando uno está en la abundancia, es cruel y diabólico pero no injusto: pero se puede afirmar con toda seguridad que quien es capaz de llevar hasta tal grado la insensibilidad y la dureza, con toda certeza cometerá cualquier injusticia en cuanto sus deseos se lo exijan y ninguna fuerza se le resista.

El concepto del *derecho* como negación de la injusticia ha encontrado su principal aplicación, y sin duda también su origen, en

57. Leyendo con Deussen *in seinem Leibe*, en lugar de *in seinem Leben* («en su vida»), como aparece en Brockhaus. [*N. de la T.*]

los casos en que el intento de cometer injusticia es rechazado con la fuerza, rechazo este que no puede a su vez ser injusto, luego es justo; si bien la violencia que aquí se ejerce, considerada únicamente en sí misma y por separado, sería injusta, y aquí solo por su motivo se justifica, es decir, se hace justa. Cuando un individuo llega tan lejos en la afirmación de su propia voluntad que | invade la 401
esfera de la afirmación de la voluntad esencial a mi persona en cuanto tal, y así niega a esta, mi rechazo de aquella invasión es solamente la negación de aquella negación y desde mi punto de vista no supone más que la afirmación de la voluntad que se manifiesta esencial y originariamente en mi cuerpo, y se expresa ya *implicite* a través de su mero fenómeno; por consiguiente, no es injusto, así que es *justo* [*Recht*]. Esto quiere decir: entonces tengo un *derecho* [*Recht*][58] a negar aquella negación ajena con toda la fuerza necesaria para suprimirla, lo cual, como es fácil de entender, puede llegar hasta la muerte del individuo ajeno cuyo perjuicio, en la forma de fuerza invasora externa, puede ser rechazado con una acción contraria que la supere sin cometer injusticia, por lo tanto, con derecho; porque todo lo que sucede desde mi punto de vista se encuentra siempre exclusivamente en la esfera de la afirmación de la voluntad esencial a mi persona en cuanto tal y expresada ya por ella (esfera que constituye el escenario de la batalla), y no invade la esfera ajena; por consiguiente, es simple negación de la negación, o sea, afirmación y no negación. Así pues, a la voluntad ajena que niega mi voluntad tal y como se manifiesta en mi cuerpo y en la aplicación de sus fuerzas a su conservación sin negar cualquier voluntad ajena que se mantenga en los mismos límites, puedo *sin injusticia obligarle* a que desista de su negación: es decir, tengo *derecho de coacción*.

En todos los casos en los que tengo un derecho de coacción, un perfecto derecho a usar la *fuerza* contra otro, puedo también, según las circunstancias, oponer a la fuerza ajena la *astucia* sin cometer por ello injusticia; por consiguiente, tengo un auténtico *derecho a la mentira, en la misma medida en que lo tengo a la fuerza*. Por eso, el que asegura a un atracador que le está registrando que no lleva nada más, actúa de forma perfectamente justa: y lo mismo el que a un ladrón que ha penetrado de noche le atrae con una mentira hacia una bodega en la que lo encierra. El que es hecho prisionero por

58. Schopenhauer juega aquí con tres de los múltiples significados que tiene la palabra *Recht* en alemán: justicia y derecho (como sustantivo) y justo (como adjetivo). [*N. de la T.*]

bandidos, por ejemplo, por berberiscos, para liberarse tiene derecho a matarlos, no solo con abierta violencia sino también con astucia. — Por eso una promesa arrancada por medio de una violen-
402 cia corporal directa | no vincula en absoluto; porque el que sufre tal violencia puede con pleno derecho librarse de los que la ejercen matándolos, por no hablar de engañarles. El que no puede volver a tomar por la fuerza la propiedad que le han robado no comete injusticia alguna si lo consigue con la astucia. E incluso cuando uno se juega el dinero que me ha robado, tengo derecho a usar dados falsos contra él porque todo lo que le gane me pertenece ya. Quien pretendiera negar esto tendría que negar aún más la legitimidad del ardid de guerra, que es una mentira de obra y una prueba de la sentencia de la reina Cristina de Suecia: «Las palabras de los hombres hay que estimarlas en nada y apenas podemos fiarnos de sus hechos». — Con esa nitidez raya el límite de la justicia con el de la injusticia. Por lo demás, considero superfluo demostrar que todo esto concuerda plenamente con lo dicho antes sobre el carácter ilegítimo de la mentira y de la fuerza: también puede servir de ilustración de las extrañas teorías sobre la mentira inocente[59].

Así pues, según todo lo anterior lo injusto y lo justo son meras determinaciones *morales*, es decir, tales que tienen validez en la consideración del obrar humano en cuanto tal y respecto de la *significación interna de ese obrar en sí mismo*. Esta se anuncia inmediatamente en la conciencia, por una parte, en que el obrar injusto va acompañado de un dolor interno, que es el sentimiento que tiene quien comete la injusticia de la excesiva fuerza con que se afirma la voluntad en él mismo, hasta llegar a la negación del fenómeno de la voluntad ajeno; como también siente que él en cuanto fenómeno es diferente del que sufre la injusticia, pero en sí es idéntico a él. La ulterior explicación del significado interior de ese remordimiento de conciencia no se podrá ofrecer hasta más adelante. Por otra parte, el que padece la injusticia es dolorosamente consciente de la negación de su voluntad tal y como está expresada a través de su cuerpo y las necesidades naturales de este, para cuya satisfacción la naturaleza le remite a las fuerzas de ese cuerpo;
403 | y al mismo tiempo siente que podría repeler de todas las formas aquella negación sin cometer injusticia, si no le faltara la fuerza. Este significado puramente moral es el único que tienen los concep-

59. El desarrollo posterior de la teoría del derecho aquí planteada se encuentra en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, § 17, pp. 221-230 de la primera edición [pp. 216-226 de la 2.ª ed., trad. cast., pp. 240-250].

tos de lo justo y lo injusto para los hombres en cuanto hombres, no en cuanto ciudadanos, y que, en consecuencia, se mantendría también en el estado de naturaleza carente de toda ley positiva; tal significado constituye el fundamento y contenido de todo lo que se ha denominado *derecho natural* pero que mejor se llamaría derecho moral, ya que su validez no se extiende al sufrimiento, a la realidad externa, sino solo al obrar y al autoconocimiento de la propia voluntad individual que de ahí surge en el hombre y que denominamos *conciencia*; pero en el estado de naturaleza no puede en todos los casos extender su validez hacia fuera, a los demás individuos, e impedir que domine la fuerza en vez del derecho. En efecto, en el estado de naturaleza siempre depende únicamente de cada cual el *no cometer* injusticia pero no siempre el no *padecerla*, lo cual depende de su contingente fuerza externa. Por eso los conceptos de lo justo y lo injusto son válidos también para el estado de naturaleza y en modo alguno convencionales, pero allá valen únicamente como conceptos *morales* orientados al autoconocimiento de la propia voluntad en cada uno. Son un punto fijo en la escala de los muy diferentes grados de energía con que la voluntad de vivir se afirma en los individuos humanos, algo así como el punto cero en el termómetro; el punto en que la afirmación de la propia voluntad se convierte en negación de la ajena, es decir, el que a través del obrar injusto indica el grado de vehemencia de la voluntad unido al grado en que está inmerso el conocimiento dentro del *principium individuationis* (que es la forma del conocimiento totalmente al servicio de la voluntad). Pero quien pretenda dejar de lado o negar la consideración puramente moral del obrar humano y examinarlo únicamente en su eficacia externa y sus resultados puede, desde luego, considerar con *Hobbes* lo justo y lo injusto como determinaciones convencionales, adoptadas arbitrariamente y, por lo tanto, no existentes fuera de la ley positiva; y a ese nunca le podemos comunicar por experiencia externa lo que no pertenece a ella; como tampoco
al mismo *Hobbes*, que | caracteriza su pensamiento plenamente 404
empírico de forma muy curiosa cuando en su libro *De principiis Geometrarum* niega toda la matemática pura y afirma obstinadamente que el punto tiene extensión y la línea anchura, podemos nunca mostrarle un punto sin extensión y una línea sin anchura; es decir, no podemos demostrarle la aprioridad de la matemática en mayor medida que la aprioridad del derecho, ya que él se cierra a todo conocimiento que no sea empírico.

La *doctrina del derecho* pura es, pues, un capítulo de la *moral* y se refiere directamente al *hacer*, no al *padecer*. Pues solo aquel es

manifestación de la voluntad y solo esta es considerada por la moral. El padecer es un simple acontecimiento: solo indirectamente puede la moral contemplar el sufrimiento, en concreto, únicamente para demostrar que lo que se hace solamente para no sufrir injusticia no es una injusticia. — El desarrollo de aquel capítulo de la moral tendría como contenido la exacta definición de los límites hasta los que puede llegar un individuo en la afirmación de la voluntad ya objetivada en su cuerpo, sin que se convierta en una negación de esa misma voluntad en cuanto se manifiesta en otro individuo; y entonces determinaría también las acciones que traspasan esos límites, por lo que son injustas y pueden a su vez ser rechazadas sin injusticia. Así que el centro de atención de la investigación seguiría siendo el propio *actuar*.

Pero en la experiencia externa aparece como acontecimiento el *padecimiento de la injusticia*[60] y, como se dijo, en él se manifiesta con mayor claridad que en ningún otro caso el fenómeno del conflicto de la voluntad de vivir consigo misma, resultante de la multiplicidad de los individuos y del egoísmo; ambos están condicionados por el *principium individuationis*, que es la forma del mundo como representación para el conocimiento del individuo. También hemos visto antes que una gran parte del sufrimiento esencial a la vida humana tiene su fuente inagotable en aquel conflicto de los individuos.

La Razón que tienen en común todos esos individuos y que les permite conocer no solamente el caso individual como los animales, sino también la totalidad conexa, pronto les ha hecho ver la fuente
405 de aquel sufrimiento y les | ha hecho pensar en el medio de reducirlo o, si es posible, suprimirlo, a través de un sacrificio común que, sin embargo, es superado por la ventaja común que de él resulta. En efecto, por muy agradable que resulte al egoísmo del individuo cometer injusticia en los casos que se presenten, ello tiene un correlato necesario en el padecimiento de la injusticia por parte de otro individuo al que esta le supone un gran dolor. Y cuando la razón que reflexiona sobre la totalidad se salió del punto de vista parcial del individuo al que pertenece y se liberó momentáneamente de su dependencia respecto de él, vio que el placer de un individuo al cometer injusticia era siempre superado por un dolor proporcionalmente mayor en el que la sufría; y además descubrió

60. Leyendo con Deussen *das Unrechtleiden* y no *des Unrechtleiden*, como aparece en Brockhaus. [*N. de la T.*]

que, puesto que aquí todo quedaba entregado al azar, cada cual había de temer que se le hiciera partícipe con mucha menor frecuencia del placer de cometer injusticia ocasionalmente que del dolor de padecerla. A partir de ahí la razón supo que tanto para reducir el sufrimiento que se extiende sobre todos como para repartirlo de la forma más igualitaria posible, el mejor y único medio era ahorrar a todos el dolor de sufrir injusticia haciendo que todos renunciaran al placer obtenido al cometerla. — Así pues, ese medio que el egoísmo ideó fácilmente y fue poco a poco perfeccionando cuando por el uso de la razón procedió metódicamente y abandonó su punto de vista unilateral, es el *contrato social* o la *ley*. El mismo origen que aquí señalo para él lo establece ya Platón en la *República*. De hecho ese origen es el único esencial y asentado por la misma naturaleza del tema. Además, en ningún país puede el Estado haber tenido otro origen, porque es precisamente ese nacimiento y ese fin lo que lo convierte en Estado; sin embargo, da lo mismo que la situación que le precede en cada pueblo determinado sea el de una multitud de salvajes independientes unos de otros (anarquía) o el de una multitud de esclavos que el más fuerte dominaba a su arbitrio (despotismo). En ambos casos no existía aún el Estado: este solo nace con aquel convenio común y, según que ese convenio esté mezclado con más anarquía o despotismo, el
Estado será más o menos perfecto. | Las repúblicas tienden a la 406
anarquía, las monarquías al despotismo y el camino intermedio de la monarquía constitucional ideado por ello tiende al dominio de los partidos. Para fundar un Estado perfecto hay que empezar por crear seres cuya naturaleza permita que sacrifiquen el bienestar propio al público. Hasta entonces se puede conseguir algo si hay *una* familia cuyo bienestar sea totalmente inseparable del bienestar del país, de modo que, al menos en las cuestiones fundamentales, nunca se pueda fomentar el uno sin el otro. En eso se basa la fuerza y la ventaja de la monarquía hereditaria.

Si la moral se refería exclusivamente al *obrar* justo o injusto y a quien se hubiera resuelto a no cometer injusticia le podía señalar con exactitud los límites de su obrar, por el contrario, la teoría política, la doctrina de la legislación, se refiere únicamente al *padecimiento* de la injusticia y nunca se preocuparía por el *obrar* injusto si no fuera por su correlato siempre necesario, el padecimiento de la injusticia, que constituye su punto de mira al ser el enemigo contra el que trabaja. Incluso se podría pensar un obrar injusto con el que no estuviera ligado desde el otro lado padecimiento alguno; entonces, consecuentemente, el Estado no lo prohi-

biría. — Además, dado que en la *moral* el objeto de la investigación y lo único real es la voluntad, el ánimo, para ella la firme voluntad de cometer injusticia, que solo el poder exterior contiene y deja sin efecto, equivale plenamente a la injusticia realmente cometida; y así condena ante su tribunal como injusto al que eso quiere. En cambio, al Estado no le preocupa para nada la voluntad y el ánimo simplemente en cuanto tales, sino únicamente la *acción* (sea meramente intentada o ejecutada) debido a su correlato, el *sufrimiento* de la otra parte: para él, pues, la acción, el acontecimiento, es lo único real: el ánimo o la intención se investiga únicamente en la medida en que en ella se da a conocer el significado de la acción. Por eso el Estado no prohibirá a nadie que piense continuamente en matar y envenenar a otro, en cuanto sepa con certeza que el miedo a la ejecución y al suplicio impedirá los efectos de aquel querer. Tampoco tiene el Estado en modo alguno el necio plan de exterminar la
407 inclinación a la injusticia, los | sentimientos malvados, sino que simplemente pretende, con el inevitable castigo, poner al lado de cada posible motivo para cometer una injusticia otro preponderante para abstenerse de ella: según eso, el código penal es un registro tan completo como sea posible de los contramotivos para todas las acciones criminales que se presumen como posibles, ambos formulados *in abstracto* para aplicarlos *in concreto* a los casos que se presenten. Con ese fin la teoría política o la legislación tomará de la moral aquel capítulo constituido por la doctrina del derecho y que junto al significado interno de lo justo y lo injusto determina los límites exactos entre ambos; pero lo hará única y exclusivamente para utilizar su reverso, y todos los límites que la moral señala como infranqueables si no se quiere *cometer* injusticia, considerarlos desde el otro lado como los límites que no debemos admitir que los demás traspasen si no queremos *sufrir* injusticia, así que tenemos *derecho* a hacerles retroceder de ellos: por eso las leyes constituyen el baluarte de esos límites desde el posible lado pasivo. Resulta que, así como se ha llamado con mucha gracia al escritor histórico un profeta al revés, el teórico del derecho es un moralista al revés; y por eso también la doctrina del derecho en el sentido propio, es decir, la teoría de los *derechos* que podemos afirmar, es la moral a la inversa en el capítulo donde esta enseña los derechos que no podemos lesionar. El concepto de lo injusto y su negación de lo justo, que originariamente es *moral*, se hace *jurídico* al trasladar el punto de partida desde el lado activo al pasivo, es decir, al invertirlo. Esto, unido a la doctrina del derecho de Kant que de forma totalmente falsa deduce de su imperativo categórico la fundación

del Estado como un deber moral, en la época más reciente ha provocado aquí y allá el peculiar error de que el Estado es una institución para el fomento de la moralidad, que surge de la aspiración a esta y está, por lo tanto, dirigido en contra del egoísmo. ¡Como si el único ánimo interior al que conviene la moralidad o la inmoralidad, la voluntad eternamente libre, se pudiera modificar por influencia externa! Todavía más equivocado es el teorema de
que el | Estado es la condición de la libertad en el sentido moral y, 408
de ese modo, de la moralidad: porque la libertad está más allá del fenómeno y todavía más allá de las instituciones humanas. Como se dijo, el Estado no está dirigido contra el egoísmo en general y en cuanto tal; muy al contrario, ha nacido del egoísmo de todos que se comprende a sí mismo, procede de manera metódica y pasa del punto de vista unilateral al general haciéndose así común por acumulación; solo para servir a este existe el Estado, erigido bajo la correcta hipótesis de que no se puede esperar una moralidad pura, es decir, un obrar justo por razones morales; en otro caso, él mismo sería superfluo. Pero en modo alguno está dirigido contra el egoísmo sino solo contra las consecuencias perjudiciales del egoísmo, que nacen de la pluralidad de individuos egoístas unos con otros y perturban su bienestar; y así busca ese bienestar. Por eso dice ya Aristóteles (*De Rep.*, III): Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν· τοῦτο δ' ἔστιν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς[61] (*Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere*). También *Hobbes* ha expuesto de forma excelente y plenamente correcta ese origen y fin del Estado como también lo indica el antiguo principio de todo orden estatal *salus publica prima lex esto*[62]. — Si el Estado ha alcanzado su objetivo a la perfección, producirá el mismo fenómeno que si la perfecta justicia dominara el ánimo general. Pero la esencia interna y el origen de ambos fenómenos será el inverso: en el último caso sería que nadie querría *cometer* injusticia; en el primero, que nadie querría *sufrir* injusticia y los medios adecuados a este fin se habrían aplicado a la perfección. Así se puede trazar la misma línea desde direcciones opuestas, y un animal de presa con un bozal es tan inofensivo como un animal herbívoro. — Pero a más que eso no puede llegar el Estado: así pues, no puede mostrar un fenómeno como el que nacería de una benevolencia y amor recíprocos y

61. [«El fin del Estado es la buena vida, pero eso mismo es vivir feliz y bellamente». *Política*, III, 9, pp. 1280b y 1281a.]

62. [«Sea la primera ley el bienestar público». Cf. Cicerón, *De legibus*, III, 3, 8.]

generales. Pues ya vimos que por su naturaleza no prohibiría un obrar injusto al que no correspondiera el padecimiento de ninguna
409 injusticia por el otro lado, pero, dado que esto es imposible, | prohíbe toda acción injusta; y así, a la inversa, en conformidad con su tendencia dirigida al bienestar de todos, de buen grado cuidaría de que cada cual *experimentase* la benevolencia y las obras de caridad de todas clases, si estas no tuvieran un correlato indispensable en la *realización* de acciones benéficas y caritativas; pero entonces todo ciudadano del Estado querría asumir el papel pasivo y ninguno el activo, sin que hubiera ninguna razón para exigirle que adoptara este último a uno antes que a otro. Por consiguiente, solo se puede *imponer por la fuerza* lo negativo, que es lo que precisamente constituye el *derecho*, y no lo positivo, que es lo que se ha entendido bajo el nombre de deberes de caridad o deberes imperfectos.

Como se dijo, la legislación toma de la moral la pura doctrina del derecho o la doctrina de la esencia y los límites de lo justo y lo injusto, para aplicarlo por el lado inverso a sus propios fines, ajenos a la moral, y así instituir una legislación positiva junto con los medios para mantenerla, es decir, el Estado. La legislación positiva es, pues, la pura doctrina moral del derecho aplicada por el lado inverso. Esta aplicación puede efectuarse teniendo en cuenta las relaciones y circunstancias peculiares de un determinado pueblo. Pero solo cuando la legislación positiva está determinada en lo esencial según las directrices de la pura doctrina del derecho, y para cada una de sus leyes se puede demostrar una razón en aquella, solo entonces es la legislación un verdadero *derecho positivo* y el Estado una asociación *de derecho*, un *Estado* en el sentido propio de la palabra, una institución moralmente lícita y no inmoral. En caso contrario, la legislación positiva es la fundamentación de una *injusticia positiva*, es ella misma una injusticia impuesta por la fuerza y públicamente declarada. De esa clase son todos los despotismos, así como la constitución de la mayoría de los reinos islámicos, y a ella pertenecen incluso algunas partes de muchas constituciones, por ejemplo, la esclavitud, la servidumbre feudal, etc. —La pura doctrina del derecho, o derecho natural, o, mejor, el derecho moral, fundamenta, aunque invertido, toda legislación positiva legítima al igual que la matemática pura fundamenta cualquier rama de la aplicada. Los puntos más importantes de la doctrina pura del derecho, así como la filosofía que la legislación ha de transmitir con
410 ese fin, son los siguientes: 1) Explicar el significado interno y | verdadero, y el origen de los conceptos de justo e injusto, así como

su aplicación y puesto en la moral. 2) Deducir el derecho de propiedad. 3) Deducir la validez moral de los contratos, ya que ella constituye el fundamento moral del derecho contractual. 4) Explicar el nacimiento y finalidad del Estado, la relación de esa finalidad con la moral y la adecuada transposición por inversión de la doctrina moral del derecho a la legislación, como resultado de dicha relación. 5) Deducir el derecho penal. —El restante contenido de la doctrina moral del derecho es una mera aplicación de aquellos principios, una definición más próxima de los límites entre lo justo y lo injusto para todas las posibles circunstancias de la vida que, por consiguiente, han de ser unidas y divididas según ciertos puntos de vista y capítulos En estas doctrinas especiales concuerdan bastante todos los manuales del derecho puro: únicamente en los principios tienen grandes diferencias, ya que estos siempre están conectados con algún sistema filosófico. Después de que, en conformidad con el nuestro, hemos debatido los cuatro primeros de aquellos puntos principales brevemente y en líneas generales, pero con claridad y definición, del mismo modo hemos de hablar del derecho penal.

Kant formula la afirmación radicalmente falsa de que fuera del Estado no puede haber ningún derecho de propiedad perfecto. Según nuestra anterior deducción, también en el estado de naturaleza se da la propiedad con un perfecto derecho natural, es decir, moral, que no puede ser lesionado sin injusticia pero sí defendido hasta el extremo sin ella. En cambio, es cierto que fuera del Estado no hay *derecho penal*. Todo derecho a castigar está fundado exclusivamente en la ley positiva, que *antes* del delito ha definido para él una pena cuya amenaza ha de superar como contramotivo todos los eventuales motivos para el delito. Esa ley positiva se ha de considerar sancionada y reconocida por todos los ciudadanos del Estado. Se funda, pues, en un contrato común que en toda circunstancia los miembros del Estado están obligados a cumplir, es decir, a ejecutar el castigo por una de las partes y a sufrirlo por la otra: por eso se puede forzar con derecho a cumplir el castigo. Por consiguiente, el inmediato *fin del Estado* en el caso individual es el *cumplimiento de la ley como de un | contrato*. Mas el único fin de la *ley* es *disuadir* 411
de la agresión de derechos ajenos: pues para que cada cual esté a salvo de sufrir injusticia se han asociado los hombres en el Estado, renunciando a actuar injustamente y asumiendo sobre sí las cargas de su sostenimiento. Así pues, la ley y su cumplimiento, la pena, están dirigidos esencialmente al *futuro*, no al *pasado*. Eso es lo que diferencia la *pena* de la *venganza*, pues esta última está motivada simplemente por lo ocurrido, o sea, por el pasado en cuanto tal.

Toda revancha de la injusticia ocasionando un dolor sin finalidad para el futuro es venganza, y no puede tener más fin que consolarse del dolor que uno ha experimentado en sí mismo con la visión del dolor ajeno que uno mismo ha causado. Eso es la maldad y la crueldad, y éticamente no se puede justificar. La injusticia que alguien me inflige no me autoriza en modo alguno a infligírsela a él. Devolver mal por mal sin otro propósito no se puede justificar ni moralmente ni por medio de cualquier otro fundamento racional, y el *jus talionis*[63] establecido como máxima autónoma y principio último del derecho penal carece de sentido. Por eso la teoría kantiana de la pena como un mero vengarse por vengarse es una visión totalmente infundada y errónea. Y sin embargo sigue siendo una obsesión en los escritos de muchos teóricos del derecho, formulada en elegantes tópicos que vienen a ser mera palabrería, como: a través de la pena el delito se expía, o se neutraliza, o se suprime, y cosas similares. Pero ningún hombre tiene atribuciones para erigirse en juez y vengador, y castigar las fechorías del otro con los dolores que él le inflige, es decir, a imponerle una penitencia por ellas. Antes bien, ello sería una arrogancia sumamente temeraria; de ahí el bíblico «Mía es la venganza, dice el Señor, y yo me desquitaré»[64]. Pero sí tiene el hombre derecho a velar por la seguridad de la sociedad: y eso solo puede hacerse prohibiendo todas las acciones que la palabra «criminal» designa, a fin de prevenirlas mediante los contramotivos representados por las penas con las que se amenaza; mas esa amenaza solo puede ser eficaz si se lleva a cabo cuando se dé el caso. Por consiguiente, que el fin de la pena o, más exactamen-
412 te, de la ley penal, | es la disuasión del crimen constituye una verdad tan generalmente reconocida y tan convincente por sí misma, que en Inglaterra está expresada incluso en las fórmulas de acusación muy antiguas (*indictment*) de las que todavía hoy se sirve el abogado de la Corona en los casos criminales cuando concluye: *if this be proved, you, the said* N.N., *ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming*[65]. Si

63. Ley del Talión. Formulada en la famosa expresión «Ojo por ojo y diente por diente», la ley del Talión aparece ya en el Código de Hammurabi así como en la tradición bíblica e islámica. Al establecer la exacta equivalencia entre el delito y la venganza, supone un notable avance en sociedades en las que esta era incomparablemente mayor que aquel. [*N. de la T.*]

64. [Rom 12, 19.]

65. Si esto se prueba, usted, el mencionado N. N., será castigado con la pena legal para disuadir a otros de crímenes semejantes en todo el tiempo venidero.

un príncipe desea indultar a un criminal justamente condenado, su ministro le objetará que entonces ese crimen se repetirá pronto. — La finalidad con vistas al futuro distingue la pena de la condena; y esta solo posee dicha finalidad cuando se ejecuta *para que se cumpla una ley* y, al anunciarse así como inevitable para todos los casos futuros, conserva en la ley el poder intimidatorio en el que justamente consiste su fin. — Aquí objetaría un kantiano que en ese parecer el criminal penado sería tratado «meramente como *medio*». Pero ese principio tan incansablemente repetido por todos los kantianos: «Hemos de tratar siempre al hombre solamente como fin y nunca como medio» es, ciertamente, un principio sumamente sonoro y, por lo tanto, muy apropiado para aquellos a los que les pueda gustar poseer una fórmula que les dispense de todo pensamiento ulterior; pero vista a la luz es una expresión sumamente vaga e indefinida, que logra su fin de forma totalmente indirecta y que para cada caso en que se aplica necesita primero especial explicación, determinación y modificación, de tan general pero insuficiente, vacía y problemática como es. El asesino condenado a pena de muerte conforme a la ley tiene, desde luego, que ser utilizado con todo derecho como simple *medio*. Pues la seguridad pública, fin principal del Estado, es perturbada por él y hasta queda abolida si la ley permanece sin cumplir: él, su vida, su persona, tienen ahora que ser el *medio* para cumplir la ley y restablecer así la seguridad pública; y se le convierte en medio con todo derecho, a fin de hacer efectivo el contrato social que él también aceptó en
cuanto ciudadano y | conforme al cual, a fin de disfrutar él de 413
seguridad en su vida, su libertad y su propiedad, también dio su vida, su libertad y su propiedad en prenda por la seguridad de todos, prenda que ahora ha quedado confiscada.

Esta teoría de la pena aquí establecida, inmediatamente convincente para la sana razón, no es en lo fundamental un pensamiento nuevo sino simplemente desbancado por nuevos errores, y cuya clara presentación resultaba aquí tanto más necesaria. En lo esencial está contenido en lo que Pufendorf dice al respecto en *De officio hominis et civis*, libro 2, capítulo 13. Con él coincide también Hobbes, *Leviatán*, capítulos 15 y 28. En nuestros días lo ha defendido *Feuerbach*[66]. Incluso se encuentra ya en las sentencias de los filósofos de la Antigüedad: Platón la expone claramente en el *Protágoras*

66. No se trata del conocido filósofo sino de Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), fundador del moderno derecho penal. [*N. de la T.*]

(p. 114, edit. Bip.), también en el *Gorgias* (p. 168) y, por último, en el undécimo libro de *Las leyes* (p. 165). Séneca expresa a la perfección la opinión platónica y la teoría de la pena en las breves palabras: *Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur*[67] (*De Ira*, I, 16).

Así pues, hemos llegado a reconocer en el Estado el medio por el que el egoísmo equipado de Razón intenta evitar sus propias consecuencias, nefastas cuando se dirigen contra él mismo, y así cada cual promueve el bienestar de todos porque en él ve comprendido el suyo. Si el Estado lograra su fin plenamente, y dado que a través de las fuerzas humanas que en él se unen es capaz de aprovecharse cada vez más del resto de la naturaleza, podría en cierta medida dar lugar a algo cercano al país de Jauja a base de eliminar toda clase de males. Pero, por una parte, sigue muy alejado de ese fin y, por otra, todavía serían innumerables los males esenciales a la vida; y entre ellos, aunque fueran todos eliminados, al final el aburrimiento ocuparía enseguida cada uno de los lugares dejados por los demás y mantendría la vida en el sufrimiento, después como antes; además, la discordia entre los individuos nunca podría suprimirse totalmente por medio del Estado, ya que importuna a pequeña escala cuando a gran nivel está prohibida, y finalmente sale hacia fuera la Eris[68] felizmente desalojada del interior: desterrada como lucha de los individuos por la institución
414 estatal, regresa desde fuera como guerra de los pueblos | y reclama a gran escala y de una vez, como una deuda acumulada, los sacrificios sangrientos de los que se le había privado en lo particular mediante prudentes precauciones. E incluso en el supuesto de que todo eso fuera finalmente superado y suprimido por una prudencia apoyada en la experiencia de milenios, el resultado final sería la real superpoblación de todo el planeta, cuyas terribles desgracias solo es capaz de representarse una atrevida imaginación[69].

§ 63

Hemos llegado a conocer la *justicia temporal*, que tiene su asiento en el Estado, en forma retributiva o punitiva, y hemos visto que solo se convierte en justicia por su referencia al *futuro*; porque sin tal

67. [Ningún hombre prudente castiga porque se haya pecado, sino para que no se peque.]
68. Véase p. 393 [p. 392], nota 55. [*N. de la T.*]
69. Véase sobre esto el capítulo 47 del segundo volumen.

referencia, toda pena y pago por un crimen quedaría sin justificación e incluso sería la simple añadidura de un segundo mal al ya acontecido, sin sentido ni significación. Algo totalmente distinto ocurre con la *justicia eterna* a la que antes se aludió, y que no domina el Estado sino el mundo, no depende de las instituciones humanas, no está sometida al azar ni al engaño, no es insegura, fluctuante ni errada, sino infalible, firme y segura. — El concepto de la retribución encierra ya en sí mismo el tiempo: de ahí que la *justicia eterna* no pueda ser retributiva, que no pueda, como esta, admitir una prórroga o un plazo ni precisar el tiempo para existir más que al saldar en él las malas acciones con las malas consecuencias. La pena tiene que estar aquí tan unida al delito, que ambos son una misma cosa.

Δοκεῖτε πηδᾷν τ'ἀδικήματ' εἰς θεούς
Πτεροῖσι, κἄπειτ' ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν' αὐτά, Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν
Θνητοῖς δικάζειν; Οὐδ' ὁ πᾶς οὐρανός,
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας,
Ἐξαρκέσειεν, οὐδ' ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ' ἡ Δίκη
Ἐνταῦθά που 'στὶν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ' ὁρᾷν[70]
Eurip., ap. Stob. Ecl. I, c. 4.

415 | (*Volare pennis scelera ad aetherias domus*
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Que semejante justicia eterna se encuentra ya realmente en el ser del mundo resultará enseguida totalmente convincente a quien haya captado los pensamientos desarrollados hasta ahora.

70. [¿Pensáis que los crímenes saltan hacia los dioses / Sobre alas y allí en la tabla de Zeus / Alguien los apunta, y Zeus, leyéndolos, / Dicta la sentencia? Pero todo el cielo / Si Zeus apuntase los crímenes de los mortales / No sería suficiente, ni tampoco él para verlos / Y castigar a cada uno. Sino que el castigo / Está ya aquí, solo con que lo queramos ver.]

El fenómeno, la objetividad de la voluntad de vivir única, es el mundo en toda la multiplicidad de sus partes y configuraciones. La existencia misma y la forma de la existencia, tanto en el conjunto como en cada parte, proceden exclusivamente de la voluntad. Ella es libre, es omnipotente. En cada cosa se manifiesta la voluntad exactamente tal y como ella se determina en sí misma y fuera del tiempo. El mundo no es más que el espejo de ese querer: y toda finitud, todo sufrimiento, todos los tormentos que contiene pertenecen a la expresión de lo que ella quiere, son así porque ella quiere así. Según ello, con la más estricta justicia soporta cada ser la existencia en general, luego la existencia de su especie y de su peculiar individualidad tal y como es, tal y como son su entorno y su mundo, dominado por el azar y el error, temporal, perecedero, siempre doliente: y en todo lo que le ocurre o simplemente le puede ocurrir, siempre se le hace justicia. Pues suya es la voluntad: y tal como es la voluntad, así es el mundo. La responsabilidad por la existencia y la índole de este mundo solo puede tenerla él mismo, ningún otro: ¿pues cómo podría otro echársela sobre sí? — Si quisiéramos saber lo que valen los hombres desde el punto de vista moral en conjunto y en general, consideremos su destino en conjunto y en general: carencia, miseria, calamidad, tormento y muerte. La justicia eterna se cumple: si tomados en conjunto no fuesen indignos, su destino tomado en conjunto no sería tan triste. En este sentido, podemos decir: el mundo mismo es el tribunal del mundo.
416 | Si se pudiera poner toda la miseria del mundo en *una* balanza y toda la culpa del mundo en la otra, es seguro que el fiel quedaría vertical.

Sin embargo, al conocimiento tal y como ha surgido para el servicio de la voluntad y se da al individuo en cuanto tal, el mundo no se le presenta de la misma manera que se le revela al final al investigador: como la objetividad de la voluntad de vivir única que es él mismo, sino que la mirada del individuo rudo está enturbiada, como dicen los hindúes, por el velo de Maya: a este se le muestra, en lugar de la cosa en sí, solamente en fenómeno en el tiempo y el espacio, el *principium individuationis,* y en las restantes formas del principio de razón: y en esa forma de su limitado conocimiento no ve la esencia de las cosas, que es única, sino los fenómenos de esta, que aparecen diferenciados, separados, innumerables, muy distintos y hasta opuestos. Ahí el placer se le aparece como una cosa y el tormento como otra totalmente distinta, este hombre como torturador y asesino, este como mártir y víctima, la maldad como una cosa y el mal como otra. Ve a uno vivir en la alegría, la abundancia

y los placeres, y al otro morir angustiosamente ante su puerta de necesidad y frío. Y entonces se pregunta: ¿dónde queda la compensación por todo eso? Y él mismo, en el violento afán de la voluntad que es su origen y su esencia, se aferra a la voluptuosidad y los placeres de la vida, los sujeta entre sus brazos y no sabe que precisamente con ese acto de su voluntad agarra y estrecha fuertemente entre sus brazos todos los dolores y tormentos de la vida a cuya vista se estremece. Ve el mal y la maldad en el mundo: pero, lejos de saber que ambos no son más que aspectos diferentes del fenómeno de la voluntad de vivir única, los toma por muy distintos y hasta opuestos; y con frecuencia intenta con la maldad, es decir, causando el sufrimiento ajeno, sustraerse al mal, esto es, al sufrimiento de la propia individualidad, sumido en el *principium individuationis* y engañado por el velo de Maya. — Pues como en el mar furioso que, por todas partes ilimitado, levanta y baja aullando enormes olas, un marino se sienta en su barco confiando en su débil vehículo, igualmente se sienta tranquilo en medio de un mundo lleno de tormentos el hombre aislado, apoyado y | confiado en el 417
principium individuationis o la forma en que el individuo conoce las cosas en cuanto fenómenos. El mundo ilimitado, por todas partes lleno de sufrimiento, en un infinito pasado y un infinito futuro, le resulta ajeno y hasta es para él una fábula: su diminuta persona, su presente sin extensión, su momentáneo placer: solo eso tiene realidad para él; y hace cualquier cosa para conservar eso mientras un mejor conocimiento no le abra los ojos. Hasta entonces solamente vive en el más profundo interior de su conciencia la vaga idea de que todo eso no le es en verdad tan ajeno, sino que tiene una conexión con él ante la que el *principium individuationis* no le puede apoyar. De esa idea surge aquel *horror* indestructible y común a todos los hombres (y quizá incluso a los animales más listos), que les conmueve repentinamente cuando por alguna casualidad les desconcierta el *principium individuationis* debido a que el principio de razón en alguna de sus formas aparenta sufrir una excepción: por ejemplo, cuando parece que se hubiera producido un cambio sin causa o que un muerto volviera a vivir, o que de alguna manera lo pasado o lo futuro estuviera presente, o lo lejano cerca. El enorme espanto que nos produce algo así se debe a que de repente nos desconcertamos con las formas cognoscitivas del fenómeno, que son lo único que mantiene la individualidad de este separada del resto del mundo. Mas esa separación se encuentra exclusivamente en el fenómeno y no en la cosa en sí: y en eso precisamente se basa la justicia eterna. — De hecho, toda felicidad

temporal y toda sabiduría caminan sobre un campo minado. Ellas protegen a la persona de las desgracias y le procuran sus placeres; pero la persona es un mero fenómeno, y su diversidad respecto de los otros individuos, así como el hecho de estar libre de los sufrimientos que estos soportan, se basa en la forma del fenómeno, en el *principium individuationis*. Según la verdadera esencia de las cosas cada cual ha de considerar todos los sufrimientos del mundo como los suyos propios y hasta los simplemente posibles como reales, mientras él sea la firme voluntad de vivir, es decir, mientras afirme la vida con todas sus fuerzas. Para el conocimiento que traspasa el *principium individuationis* una vida feliz en el tiempo, indultada
418 por el destino o arrebatada a él mediante la sabiduría, | en medio de los sufrimientos de innumerables otras, no es más que el sueño de un mendigo en el cual se convierte en rey pero del que ha de despertar para saber que no era más que un sueño fugaz lo que le había separado del sufrimiento de su vida.

La justicia eterna se sustrae a la mirada inmersa en el conocimiento guiado por el principio de razón, en el *principium individuationis*: esta la echa de menos totalmente, a no ser que la salve mediante ficciones. Ve que el malvado, tras cometer toda clase de delitos y crueldades, vive alegre y abandona el mundo sin ser contrariado. Ve al oprimido arrastrar hasta el final una vida plagada de sufrimientos sin que se le presente un vengador, alguien que le compense. Pero la justicia eterna sólo la comprenderá quien se eleve por encima de aquel conocimiento que avanza al hilo del principio de razón y está ligado a las cosas individuales, quien conozca las ideas, traspase el *principium individuationis* y se percate de que las formas del fenómeno no convienen a la cosa en sí. Ese es también el único que, gracias a ese conocimiento, puede entender la verdadera esencia de la virtud tal y como se nos revelará enseguida en conexión con el presente análisis: si bien para practicarla no se requiere para nada ese conocimiento *in abstracto*. Así pues, al que ha alcanzado ese conocimiento le resultará claro que, dado que la voluntad es el en sí de todo fenómeno, el tormento infligido a los demás y el sufrido por uno mismo, la maldad y el mal, afectan siempre a uno y el mismo ser, si bien los fenómenos en los que se presenta lo uno y lo otro existen como individuos totalmente distintos e incluso están separados por tiempos y espacios alejados. Ese comprende que la diversidad entre el que inflige el sufrimiento y el que lo ha de soportar es mero fenómeno y no afecta a la cosa en sí, que es la voluntad que vive en ambos y que aquí, engañada por el conocimiento ligado a su servicio, no se conoce a sí misma. Pretendiendo incrementar el placer en *uno* de sus fenómenos, causa un gran sufrimiento en *el otro*; y así, en un violento afán, clava los dientes en su propia carne sin saber que no hace nunca más que herirse a sí misma revelando de ese modo, por medio de la individuación, el conflicto consigo misma | que lleva en su propio seno. 419
El atormentador y el atormentado son el mismo. Aquel se equivoca al creer que no participa del tormento y este al creer que no participa de la culpa. Si ambos abrieran los ojos, el que inflige el sufrimiento sabría que él vive en todo lo que en el ancho mundo sufre tormento, y si estuviera dotado de razón en vano meditaría por qué fue llamado a la existencia para soportar tan grandes sufrimientos sin saber cuál es su culpa; y el atormentado comprendería que todos los actos malvados que se cometen o se cometieron alguna vez en este mundo nacen de aquella voluntad que constituye también *su* esencia, que se manifiesta también en *él*; y vería que a través de ese fenómeno y su afirmación él ha asumido todos los sufrimientos que nacen de tal voluntad y los soporta con razón mientras siga siendo esa voluntad. Desde ese conocimiento habla el inspirado poeta Calderón en *La vida es sueño*:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido[71].

¿Cómo no habría de ser una culpa si se castiga con la muerte? Con esos versos Calderón ha expresado el dogma cristiano del pecado original.

El vivo conocimiento de la justicia eterna, del brazo de la balanza que une inseparablemente el *malum culpae* con el *malum poenae*[72], exige una total elevación sobre la individualidad y el principio de su posibilidad: por eso permanece siempre inaccesible a la mayoría de los hombres, al igual que el conocimiento puro y claro de la esencia de toda virtud, que es afín a aquel y enseguida hemos de debatir.—Por eso los sabios patriarcas del pueblo hindú, en los Vedas, que están permitidos solo a las tres castas reencarnadas y conforman la doctrina esotérica, lo han expresado directamente, en la medida en que pueden captarlo el concepto y el lenguaje, y lo

71. En español en el original y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

72. Literalmente, «mal de la culpa» y «mal de la pena», referidos al mal entendido como maldad y como sufrimiento, y en alemán correspondientes a la dualidad de *Böse* y *Übel*. [*N. de la T.*]

permite su forma de exposición, todavía figurativa y también rapsódica; pero en la religión popular o la doctrina exotérica se transmite solo en forma de mitos. La expresión directa la encontramos en los Vedas, el fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos,
420 cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las *Upanishads*, | el mayor regalo de este siglo; ahí se expresa de muy diversas formas pero en especial cuando se hace desfilar ante la vista del discípulo todos los seres del mundo, vivos e inertes, y respecto de cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula y en cuanto tal denominada *Mahavakya*[73]: *Tatoumes*, más correctamente, *tat twam asi*, que significa «eso eres tú»[74]. — Sin embargo, al pueblo aquella gran verdad, en lo que dentro de su limitación pudo captarla, le fue traducida a la forma de conocimiento guiada por el principio de razón, la cual por su naturaleza no puede asumir aquella verdad pura y en sí misma, y hasta se encuentra en directa contradicción con ella; y así recibió un sucedáneo en forma de mito que bastaba como regulativo de la conducta, al hacer comprensible mediante una representación figurativa el significado ético de la misma en una forma de conocimiento eternamente ajena a él y guiada por el principio de razón; ese es el fin de todos los dogmas de fe, ya que son en su totalidad ropajes míticos de la verdad inaccesible al espíritu del hombre rudo. En ese sentido podríamos llamar aquel mito, en lenguaje kantiano, un postulado de la razón práctica: pero considerado en cuanto tal tiene la gran ventaja de no contener ningún elemento más que los que se encuentran a nuestra vista en el dominio de la realidad y poder así todos sus conceptos ser comprobados con intuiciones. El mito al que aquí nos referimos es el de la transmigración de las almas. Enseña que todos los sufrimientos que uno causa a los demás en la vida han de ser expiados en una vida posterior en este mundo con sufrimientos exactamente iguales; esto llega hasta el punto de que quien ha matado un animal, alguna vez dentro del tiempo infinito nacerá como ese mismo animal y sufrirá la misma muerte. Enseña que la conducta malvada lleva consigo una vida futura en este mundo, dentro de un ser sufriente y despreciado, que conforme a ello nacerá en una casta inferior o como mujer, animal, paria, *chandala*[75], como leproso, cocodrilo, etc. Todos los tormentos con los

73. [La gran palabra.]
74. *Oupnek'hat*, vol. 1, pp. 60 s.
75. En el sistema de castas hindú, paria es el que está excluido de toda casta, marginado socialmente, y solo es apto para los trabajos inferiores. *Chandala*: representante de las castas inferiores, perteneciente al grupo cuya profesión se basa en matar animales vivos. [*N. de la T.*]

que el mito amenaza los prueba | con intuiciones del mundo real, a 421
través de seres que sufren sin saber cómo se han hecho merecedores de su tormento, y no necesita recurrir a ningún otro infierno. Mas como recompensa promete a cambio un renacimiento en formas mejores y más nobles: como brahmán, como sabio o como santo. La máxima recompensa que aguarda a las acciones más nobles y a la completa resignación, reservada también a la mujer que durante siete vidas sucesivas murió voluntariamente en la pira funeraria de su esposo, como también al hombre cuya boca pura nunca ha dicho una mentira, esa recompensa solo la puede expresar negativamente el mito en el lenguaje de este mundo, con la frecuente promesa de no volver a renacer: *non adsumes iterum existentiam apparentem*[76]: o, como lo expresan los budistas, que no dan validez a los Vedas ni a las castas: «Llegarás al Nirvana, esto es, a un estado en el que no hay cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte».

Nunca se ha acercado ni se acercará tanto un mito a una verdad filosófica asequible para pocos, como esa vieja doctrina del pueblo más noble y antiguo, en el que, aunque degenerada hoy en muchos puntos, domina aún como creencia popular generalizada y tiene una clara influencia en la vida hoy como hace cuatro mil años. Aquel *non plus ultra* de la representación mítica lo captaron ya con asombro Pitágoras y Platón, que lo tomaron de los hindúes o los egipcios y lo veneraron, aplicaron e incluso creyeron, no sabemos hasta qué punto. — Nosotros, en cambio, enviamos a los brahmanes *clergymen* y tejedores de lienzos de los hermanos moravos para abrirles los ojos por compasión e indicarles que han sido creados de la nada y deben alegrarse agradecidos por ello. Pero nos ocurre lo que a aquel que dispara una bala contra una roca. En la India nunca arraigarán nuestras religiones: la originaria sabiduría del género humano no será desbancada por los acontecimientos de Galilea. Sí hay, en cambio, un reflujo de la sabiduría hindú hacia Europa, donde provocará un cambio radical en nuestro saber y nuestro pensamiento.

| § 64 422

Pero dejemos ya nuestra exposición, no mítica sino filosófica, de la justicia eterna para pasar a examinar un tema afín: la significación ética de la conducta y la conciencia moral, que es el conocimiento

76. [«No volverás a asumir la existencia aparente». *Oupnek'hat*, vol. 1, p. 97.]

meramente sentido de aquella. — En este punto solamente quiero llamar la atención sobre dos peculiaridades de la naturaleza humana que pueden contribuir a esclarecer cómo cada cual se hace consciente, al menos en la forma de un vago sentimiento, de la esencia de aquella justicia eterna, así como de la unidad e identidad de la voluntad en todos sus fenómenos, sobre la que aquella se fundamenta.

Con total independencia del fin que persigue el Estado con la pena y en el que se fundamenta el derecho penal, cuando se ha producido una acción malvada, no solo al ofendido, a quien la mayoría de las veces le anima la sed de venganza, sino también al espectador desinteresado, se le concede la satisfacción de ver que quien causó un dolor a otro sufre a su vez exactamente la misma cantidad de dolor. Me parece que en eso no se expresa sino precisamente la conciencia de aquella justicia eterna que, sin embargo, enseguida es mal entendida y falseada en un sentido impuro, cuando uno, inmerso en el *principium individuationis*, incurre en una anfibología de los conceptos y exige del fenómeno lo que solo corresponde a la cosa en sí, cuando no ve que en sí mismos el agresor y el agredido son uno y que es el mismo ser el que, no reconociéndose a sí mismo en sus propios fenómenos, soporta tanto el tormento como la culpa; antes bien, exige volver a ver el tormento en el mismo individuo que acarrea la culpa. — Por eso la mayoría de la gente reclamaría también que un hombre con un alto grado de maldad que sin embargo bien podría encontrarse en muchos otros, aunque no unido a otras cualidades existentes en él; un hombre, en concreto, que fuera muy superior a los demás debido a sus inusuales capacidades intelectuales y que, en consecuencia, infligiera indecibles sufrimientos a millones de semejantes, por ejemplo, un conquistador: la mayoría, digo, reclamaría que ese hombre expiase en cualquier momento y lugar todos aquellos sufrimientos con una
423 medida igual de dolor; porque no saben que en | sí mismos el verdugo y las víctimas son una misma cosa, y que la misma voluntad por la cual estas existen y viven es la que se manifiesta en aquel llegando por él a la más clara revelación de su esencia, y es también la que padece tanto en el oprimido como en el opresor; y en este, por cierto, en una medida tanto mayor cuanta más claridad tiene la conciencia y más violencia la voluntad. — Pero que el conocimiento más profundo, no sumido ya en el *principium individuationis* y del cual nace toda virtud y nobleza, no alberga ya aquel ánimo que exige revancha, lo atestigua ya la ética cristiana que prohíbe pagar el mal con el mal y hace que la justicia eterna se cumpla en un

ámbito diferente del fenómeno: el de la cosa en sí. («Mía es la venganza, yo me desquitaré, dice el Señor». Rom 12, 19.)

Hay otro rasgo mucho más llamativo, pero también mucho más infrecuente en la naturaleza humana, que expresa aquella exigencia de atraer la justicia eterna al terreno de la experiencia, es decir, de la individuación, y al mismo tiempo indica una conciencia de que, como antes se expresó, la voluntad de vivir representa su gran tragicomedia a su propia costa y la misma voluntad vive en todos los fenómenos. Ese rasgo es el siguiente: a veces vemos a un hombre indignarse por una gran iniquidad que él ha sufrido o quizá simplemente ha vivido como testigo, hasta tal punto que empeña su vida deliberadamente y sin salvación para vengarse del autor de aquel crimen. Acaso le veamos visitar durante años a un poderoso opresor para terminar asesinándole y luego morir él mismo en el patíbulo según lo había previsto; y con frecuencia ni siquiera intenta evitarlo, ya que su vida solo conservaba valor para él como medio de la venganza. — Tales ejemplos se encuentran especialmente entre los españoles[77]. Si examinamos con exactitud el espíritu de aquel afán de venganza, | lo encontramos muy diferente de la venganza co- 424
mún que pretende mitigar el sufrimiento padecido con la visión del ocasionado: y hasta descubrimos que lo que aquel pretende no merece tanto ser llamado venganza como castigo: pues en él se encuentra verdaderamente la intención de tener efecto de cara al futuro por medio del ejemplo, y además sin que haya una finalidad interesada ni para el individuo que se venga, que también sucumbe, ni para una sociedad que se procura la seguridad mediante leyes: pues aquel castigo es ejecutado por el individuo, no por el Estado ni para que se cumpla una ley; antes bien, se refiere siempre a una acción que el Estado no pudo o no quiso penar y cuyo castigo desaprueba. Me parece que el enojo que empuja a tal hombre a trascender en tal medida los límites del amor propio nace de la profunda conciencia de que él mismo es toda la voluntad de vivir que se manifiesta en todos los seres y épocas, y a la que, por lo tanto, el más lejano futuro le pertenece de igual manera que el presente y no le puede resultar indiferente: pero afirmando esa voluntad, reclama que en el teatro que representa su esencia no

77. De esta clase es el caso de aquel obispo español que en la última guerra se envenenó a sí mismo y a los generales franceses en su mesa, como también varios hechos de esa guerra. También se encuentran ejemplos en Montaigne, [*Ensayos*], libro 2, cap. 12.

vuelva nunca a aparecer tan enorme iniquidad; y con el ejemplo de la venganza frente a la que no hay muralla ninguna porque el miedo a la muerte no intimida al vengador, pretende asustar a cualquier futuro malhechor. La voluntad de vivir, aunque aún afirmándose, aquí no está ya unida al fenómeno particular, al individuo, sino que abarca la idea del hombre y quiere mantener su fenómeno depurado de tal iniquidad monstruosa e indignante. Es un rasgo de carácter infrecuente, significativo y hasta sublime, por medio del cual el individuo se sacrifica aspirando a convertirse en el brazo de la justicia eterna, cuyo verdadero ser todavía desconoce.

§ 65

Con todas las consideraciones anteriores acerca de la conducta humana hemos preparado ya la última, y nos hemos facilitado en buena medida la tarea de elevar a la claridad abstracta y filosófica la verdadera significación ética del obrar que en la vida designamos y comprendemos plenamente con las palabras *bueno* y *malo* [*böse*],
425 | y que se mostrará como un miembro de nuestro pensamiento fundamental.

Ante todo quisiera reducir a su verdadero significado aquellos conceptos de *bueno* y *malo* que los autores filosóficos de nuestros días de forma asombrosa han tratado como conceptos simples, es decir, no susceptibles de análisis, a fin de no permanecer acaso sumidos en la confusa ilusión de que contienen más de lo que realmente es el caso y de que quieren decir en y por sí mismos todo lo que aquí sea preciso. Puedo hacer eso porque yo mismo no estoy más dispuesto a buscar en la ética un escondite tras la palabra *bueno* de lo que antes lo estuve a buscarlo tras las palabras *bello* o *verdadero*, para luego, acaso mediante un *dad* adosado[78] que hoy en día ha de tener una especial σεμνότης[79] y sacar así de apuros en muchos casos, con un gesto solemne hacer creer que al pronunciar esas tres palabras he hecho más que designar tres conceptos amplios y abstractos, por lo tanto sin gran contenido, que tienen muy diferente origen y significado. De hecho, a quien esté familiarizado con los escritos de nuestros días, aquellas tres palabras, por muy excelentes

78. ... *durch ein angehängtes «heit»*. La terminación *heit* es en alemán un sufijo de sustantivación que convierte los adjetivos *schön* (bello) y *wahr* (verdadero) en los sustantivos *Schonheit* (belleza) y *Wahrheit* (verdad). [*N. de la T.*]

79. [Solemnidad]

cosas que designaran en origen, ¿no le han llegado a dar asco, tras tener que ver mil veces cómo los más incapaces de pensar que basta formular aquellas tres palabras con la boca abierta y gesto de carnero entusiasmado para haber pronunciado la mayor sabiduría?

La explicación del concepto *verdadero* se ha ofrecido ya en el tratado *Sobre el principio de razón* (cap. 5, §§ 29 ss.). El contenido del concepto *bello* ha encontrado su verdadera explicación por vez primera en nuestro libro tercero. Ahora quisiéramos reducir a su significado el concepto *bueno*, cosa que muy pocos han hecho. Este concepto es esencialmente relativo y designa la *adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad*. Así que todo lo que satisface la voluntad en alguna de sus manifestaciones, lo que cumple sus fines, es pensado con el concepto *bueno* por muy diferente que pueda ser en los demás respectos. Por eso decimos: buena comida, buen camino, buen tiempo, buenas armas, buen presagio, etc.; en suma, llamamos bueno | a todo lo que es justa- 426
mente como lo queremos; de ahí que para uno pueda ser bueno lo que para el otro es justamente lo contrario. El concepto de lo bueno se divide en dos clases: la satisfacción inmediatamente presente de la voluntad en cuestión y la meramente mediata, dirigida al futuro: es decir, lo agradable y lo útil. — El concepto contrario, cuando se trata de seres no cognoscentes, se expresa con la palabra *malo* [*schlecht*] o con la más infrecuente y abstracta *mal* [*Übel*], que designan, pues, todo lo que no se ajusta a la tendencia de la voluntad en cada caso. Como todos los demás seres que pueden presentarse en relación con la voluntad, también a los hombres que eran favorables, propicios y amigables con los fines deseados se les ha llamado *buenos* en el mismo significado y siempre manteniendo el carácter relativo que se muestra, por ejemplo, en la forma de hablar: «Este es bueno conmigo, pero no contigo». Pero a aquellos que por su carácter no obstaculizan las aspiraciones de la voluntad ajena sino que más bien las fomentan, de modo que son siempre solícitos, benévolos, amistosos y caritativos, se les ha calificado siempre de hombres *buenos* en virtud de esa relación de su conducta con la voluntad de los demás. El concepto opuesto, cuando se refiere a seres cognoscentes (animales y hombres), se designa en alemán y desde hace unos cien años también en francés, con una palabra distinta que en el caso de los no cognoscentes, en concreto, con las palabras *böse*[80] y *méchant*, mientras que en casi todas las

80. Malvado. Véanse las observaciones sobre la traducción en la Introducción a la presente obra. [*N. de la T.*]

demás lenguas no se da esa diferencia, y κακός, *malus*, *cattivo*, *bad*, se usa tanto para los hombres como para las cosas inertes que se oponen a los fines de una determinada voluntad individual. Así pues, al haber partido de la parte pasiva del bien, hasta más tarde no podía pasar la consideración a la parte activa e investigar la conducta del hombre llamado *bueno*, no ya en relación con otros sino consigo mismo, explicando en particular el respeto puramente objetivo que dicha conducta provocaba en otros y la peculiar satisfacción consigo mismo que suscitaba en él, ya que le costaba incluso sacrificios de otro tipo: y solo entonces se podía, a la inversa, explicar el dolor interior que acompaña al ánimo malvado
427 por muchas ventajas externas que | reporte a quien lo alberga. De ahí nacieron los sistemas éticos apoyados tanto en doctrinas filosóficas como religiosas. Unos y otros buscaron siempre conectar de algún modo la felicidad con la virtud; los primeros lo hicieron, bien mediante el principio de contradicción o bien mediante el de razón, o sea que, siempre con sofismas, hicieron la felicidad idéntica a la virtud o consecuencia de ella, esto último afirmando la existencia de otros mundos distintos de los que es posible conocer por la experiencia[81]. En cambio, según nuestra consideración la esencia interna de la virtud resultará ser una aspiración en dirección totalmente opuesta a la felicidad, es decir, al bienestar y la vida.

Conforme a lo dicho, lo *bueno* es en su concepto τῶν πρός τί[82],

81. Obsérvese aquí de paso que lo que da a todos los dogmas de fe positivos su gran fuerza, el punto de apoyo por el que se apoderan de los espíritus, es su aspecto ético, si bien no inmediatamente en cuanto tal, sino en cuanto aparece firmemente unido y entretejido con los demás dogmas míticos peculiares a cada doctrina, como si solo por ellos se pudiera explicar; ello hasta tal punto que, aun cuando el significado ético de las acciones no es explicable según el principio de razón y sin embargo todos los mitos siguen ese principio, los creyentes consideran el significado ético de la conducta y su mito como totalmente inseparables y hasta idénticos, y todo ataque al mito lo ven como un ataque a la justicia y la virtud. Eso llega tan lejos que en los pueblos monoteístas el ateísmo o la ausencia de un dios es sinónimo de ausencia de toda moralidad. Tales confusiones conceptuales son bienvenidas a los sacerdotes, y solo como consecuencia de ellas podía surgir aquel terrible monstruo, el fanatismo, y no imperar acaso únicamente en individuos aislados especialmente equivocados y malvados, sino sobre pueblos enteros; y al final —lo cual, para honra de la humanidad, solo aparece una vez en la historia— personificarse en este Occidente en la forma de una Inquisición que, según los más recientes datos auténticos, solo en Madrid (en el resto de España fueron numerosos esos antros de asesinos espirituales) en 300 años hizo morir atormentados en la hoguera por cuestiones de fe a 300.000 hombres: todo fanático ha de acordarse de ello tan pronto como quiera levantar la voz.

82. [Algo referente a algo.]

así que todo bien es esencialmente relativo: pues tiene su esencia exclusivamente en su relación con una voluntad que desea. Por consiguiente, el *bien absoluto* es una contradicción: el supremo bien, *summum bonum*, significa en realidad una satisfacción final de la voluntad tras la cual no surgiría un nuevo querer, un motivo último cuya consecución proporcionaría un indestructible | con- 428
tento a la voluntad. Tras los análisis que llevamos hechos, en este cuarto libro tal cosa es impensable. La voluntad no puede cesar de querer en virtud de una satisfacción más de lo que puede el tiempo terminar o comenzar: para ella no hay un cumplimiento duradero que satisfaga plenamente y para siempre su aspiración. Es el tonel de las Danaides[83]: no existe para ella ningún bien supremo ni absoluto, sino siempre meramente provisional. Pero si se tiene a bien conceder un cargo de honor, algo así como de *emeritus*, a una antigua expresión que por costumbre no se quiere abolir del todo, podemos denominar en sentido figurado el bien absoluto, el *summum bonum*, a la total autosupresión y negación de la voluntad, la verdadera ausencia del querer, que es lo único que acalla y calma para siempre el apremio de la voluntad, lo único que proporciona aquella satisfacción imposible de perturbar, y que nos redime del mundo; de ella trataremos enseguida, al final de toda nuestra investigación. Y así podemos considerarla como la única medicina radical contra la enfermedad de la que todos los demás bienes, todos los deseos cumplidos y felicidad conseguida, son simples paliativos, meros anodinos. En ese sentido se adecua mejor al tema la palabra griega τέλος, como también *finis bonorum*. — Hasta aquí en relación con las palabras *bueno* y *malo*; pasemos ahora al asunto.

Cuando un hombre está siempre inclinado a obrar *injustamente* en cuanto tiene ocasión y ningún poder externo le retiene, le llamamos *malo* [*böse*]. Según nuestra interpretación de la injusticia, eso significa que tal hombre no solo afirma la voluntad de vivir tal y como se manifiesta en su cuerpo, sino que en esa afirmación llega tan lejos que niega la voluntad manifestada en otros individuos; esto se muestra en que él exige a los demás que pongan sus fuerzas al servicio de su propia voluntad e intenta exterminarlos cuando se oponen a los esfuerzos de su voluntad. La fuente última de ello es un alto grado de egoísmo cuya esencia antes se debatió. Dos cosas son aquí inmediatamente manifiestas: *primera*, que en semejante hombre se expresa una voluntad de vivir extremadamente violenta

83. Véase p. 231 [p. 250] nota 27. [*N. de la T.*]

y que va más allá de la afirmación de su propio cuerpo; y *segunda*, que su conocimiento, totalmente entregado al principio de razón y
429 sumido en el *principium | individuationis*, permanece aferrado a la total distinción asentada por este entre su propia persona y todos los demás; por eso él busca exclusivamente su propio bienestar y es totalmente indiferente al de todos los demás, cuyo ser le resulta del todo ajeno, separado del suyo por un amplio abismo, e incluso los ve como simples máscaras sin realidad alguna. — Y esas dos cualidades son los elementos fundamentales del carácter malvado.

Aquella gran vehemencia del querer es ya en y por sí misma de forma inmediata una perpetua fuente de sufrimiento. En primer lugar, porque todo querer en cuanto tal nace de la carencia, o sea, del sufrimiento. (Por eso, como se puede recordar por el libro tercero, el silencio momentáneo de todo querer que surge en cuanto nos entregamos a la contemplación estética como puro sujeto involuntario del conocer [correlato de la idea] es ya un componente principal de la dicha que produce la belleza). En segundo lugar, porque debido a la conexión causal de las cosas la mayoría de los deseos han de quedar incumplidos y la voluntad es con más frecuencia contrariada que satisfecha; y también por esa razón el querer mucho y con violencia implica sufrir mucho y con violencia. Pues el sufrimiento no es más que el querer incumplido y contrariado: y hasta el dolor del cuerpo cuando es herido o destruido en cuanto tal solo es posible porque el cuerpo no es más que la voluntad misma convertida en objeto. — Por eso, porque el mucho y violento sufrir es inseparable del mucho y violento querer, ya la expresión del rostro de los hombres sumamente malvados lleva el sello del sufrimiento interior: incluso cuando han conseguido toda felicidad externa, parecen infelices a no ser que estén conmovidos por un júbilo momentáneo o disimulen. De ese tormento interior esencial a ellos procede en último término la alegría por el sufrimiento ajeno, que no nace del egoísmo sino que es desinteresada, y constituye la verdadera *maldad* llegando hasta la *crueldad*. En esta el sufrimiento ajeno no es ya un medio para lograr los fines de la propia voluntad sino un fin en sí mismo. La explicación más aproximada de ese fenómeno es la siguiente: dado que el hombre es un fenómeno de la voluntad iluminado por el más claro conoci-
430 miento, | siempre mide la satisfacción real sentida por su voluntad comparándola con la meramente posible que le presenta el conocimiento. De ahí nace la envidia: toda carencia es elevada hasta el infinito por el placer ajeno y aliviada por el conocimiento de que también otros soportan la misma carencia. Los males que son comunes a todos e inseparables de la vida humana nos afligen poco, al igual que los pertenecientes al clima o a todo el país. El recuerdo de sufrimientos mayores que los nuestros acalla su dolor: la visión de los sufrimientos ajenos mitiga los propios. Supongamos un hombre repleto de una voluntad sobremanera violenta y que con una avidez inflamada quiere acapararlo todo para refrescar la sed del egoísmo; como es inevitable, tendrá que darse cuenta de que toda satisfacción es solo aparente, de que lo conseguido nunca rinde lo que lo deseado prometía, a saber: un apaciguamiento final del furioso afán de la voluntad, sino que con la satisfacción el deseo no hace más que cambiar de forma y ahora le atormenta con otra distinta; hasta que al final, cuando se han agotado todas, el afán de la voluntad permanece aún sin motivo conocido, manifestándose con un infernal tormento como sentimiento del espantoso tedio y vacío: todo eso, experimentado en pequeña medida dentro de los grados usuales del querer, provoca un ánimo sombrío también en un grado usual. Pero en quien es un fenómeno de la voluntad que llega hasta una destacada maldad, de todo eso resulta necesariamente un desmesurado tormento interior, una eterna inquietud y un irremediable dolor; entonces el alivio del que no es capaz directamente lo busca indirectamente, de modo que mirando el sufrimiento ajeno que él conoce a la vez como una manifestación de su dolor, intenta calmar el suyo. El sufrimiento ajeno se convierte para él entonces en un fin en sí, es una visión en la que se deleita: y así nace el fenómeno de la verdadera crueldad, de la sed de sangre que con tanta frecuencia nos hace ver la historia: en los nerones y domicianos, en los deys[84] africanos, en Robespierre, etc.

Afín a la maldad es ya la sed de venganza que devuelve el mal con el mal, no con vistas al futuro como es el carácter de la venganza, sino simplemente por lo ocurrido, por lo pasado en cuanto tal;
es decir, desinteresadamente, no | como medio sino como fin, para 431
deleitarse con el tormento del ofensor provocado por uno mismo. Lo que distingue la venganza de la pura maldad y la disculpa en alguna medida es una apariencia de justicia, ya que el mismo acto que ahora es venganza, si fuera decretado por ley, es decir, según una regla determinada y conocida, y dentro de un consenso que la ha sancionado, sería un castigo y, por lo tanto, justo.

A los sufrimientos descritos, que son inseparables de la maldad al tener como ella su raíz en una voluntad sumamente violenta, se

84. Gobernadores turcos de las provincias del Imperio otomano en África del Norte. [*N. de la T.*]

asocia además un especial tormento de diferente clase que se hace sentir en cada mala acción, trátese de una mera injusticia por egoísmo o de pura maldad, y que según lo que dure se llama *remordimiento de conciencia* [*Gewissensbiß*] o *intranquilidad de conciencia* [*Gewissensangst*]. — Quien recuerde y tenga presente lo expuesto hasta ahora en este libro cuarto, en especial la verdad discutida al comienzo según la cual a la voluntad de vivir le es siempre cierta la vida misma en cuanto su mera reproducción o espejo, y luego también la exposición de la justicia eterna, ese descubrirá que según aquellas consideraciones el remordimiento de conciencia solo puede tener el significado siguiente, es decir, que expresado en abstracto tiene el contenido que voy a señalar; en él se distinguen dos partes, si bien ambas coinciden plenamente y han de ser pensadas como plenamente unidas.

Por tupido que sea el velo de Maya que envuelve el sentido del malvado, es decir, por sumido que se encuentre en el *principium individuationis* y considere así su persona como absolutamente distinta de todos los demás y separada de ellos por un amplio abismo, aferrándose con todas sus fuerzas a ese conocimiento que se adecua a su egoísmo y lo sustenta, pues casi siempre el conocimiento está corrompido por la voluntad: por mucho que todo eso ocurra, sin embargo, en el fondo de su conciencia se agita el sentimiento oculto de que ese orden de las cosas es solo fenómeno, mientras que en sí mismas las cosas son totalmente distintas; que, por mucho que el tiempo y el espacio le separen de los demás individuos y los demás sufrimientos que ellos padecen incluso por causa de él, y por muy ajenos a él que se le presenten, en sí y al margen de la representación y sus formas es una sola la voluntad de
432 vivir | que se manifiesta en todos ellos y que aquí, desconociéndose a sí misma, vuelve contra sí sus armas y al intentar incrementar el bienestar en uno de sus fenómenos provoca el mayor sufrimiento en los demás; el malvado siente también que él es precisamente toda esa voluntad y, por consiguiente, no es solamente el verdugo sino también la víctima, de cuyos dolores solo le separa y le mantiene libre un sueño engañoso cuya forma es el espacio y el tiempo; mas el sueño se desvanece y él en verdad ha de pagar el placer con el tormento. Todo sufrimiento que él conoce como meramente posible le afecta realmente a él en cuanto voluntad de vivir, ya que la posibilidad y la realidad, la cercanía y la distancia del tiempo y el espacio, solo difieren para el conocimiento del individuo y por medio del *principium individuationis*, mas no en sí mismas. Esa verdad es la que se expresa míticamente, es decir, adaptada al

principio de razón y traducida a la forma del tiempo, en la transmigración de las almas: mas su expresión más depurada de toda mezcla la tiene en aquel tormento, vagamente sentido pero desolador, que se llama intranquilidad de conciencia. — Pero esta surge además de un *segundo* conocimiento inmediato ligado estrechamente a aquel primero: el de la fuerza con que se afirma la voluntad en el individuo malvado, que va mucho más allá de su fenómeno individual hasta llegar a la total negación de la misma voluntad manifestada en los individuos ajenos. Por consiguiente, el espanto interior que siente el malvado ante su propio hecho y que él intenta encubrirse a sí mismo contiene junto a aquel sentimiento de la nihilidad y la mera apariencia del *principium individuationis*, y de la diferencia que este establece entre él y los otros, el conocimiento de la violencia de su propia voluntad, de la fuerza con que ha tomado y se ha adherido a la vida: precisamente esa vida cuya cara terrible ve ante sí en el tormento de los que él oprime y con la que, sin embargo, está tan íntimamente unido que saca lo más terrible de sí mismo como medio para una más plena afirmación de su propia voluntad. Él se conoce como fenómeno concentrado de la voluntad de vivir, siente hasta qué grado ha caído en la vida y con ella en los sufrimientos sin número que le son esenciales, ya que ella tiene
infinito | tiempo e infinito espacio para abolir la diferencia entre 433
posibilidad y realidad, y transformar los tormentos que de momento son para él meramente *conocidos* en *sentidos*. Los millones de años de constante renacimiento existen solo en el concepto, como en él solamente existen todo el pasado y el futuro: el tiempo pleno, la forma del fenómeno de la voluntad, es únicamente el presente y para el individuo el tiempo es siempre nuevo: él se encuentra siempre renaciendo. Pues la vida es inseparable de la voluntad de vivir y su única forma es el ahora. La muerte (discúlpese la repetición del ejemplo) se asemeja a la puesta del Sol, el cual solo en apariencia es devorado por la noche, cuando en realidad, siendo él mismo la fuente de toda luz, arde sin descanso y trae nuevos días a nuevos mundos, siempre naciente y siempre poniente. Comienzo y fin afectan solo al individuo a través del tiempo, que es la forma de ese fenómeno para la representación. Fuera del tiempo no está más que la voluntad, la cosa en sí kantiana, y su adecuada objetividad, las ideas platónicas. De ahí que el suicidio no nos salve: lo que cada cual *quiere* en su interior, eso ha de *ser*: y lo que cada cual *es*, eso *quiere*. — Así pues, junto al conocimiento meramente sentido del carácter aparente y nulo de las formas de la representación diferenciadoras de los individuos, es el autoconocimiento de la propia

voluntad y de sus grados lo que da a la conciencia su aguijón. El curso de la vida produce la imagen del carácter empírico, cuyo original es el inteligible, y el malvado se horroriza ante esa imagen; da igual que esté hecha a grandes rasgos, de modo que el mundo comparte su aversión, o tan pequeños que solo él la ve: pues solo a él le afecta inmediatamente. Lo pasado sería indiferente en cuanto mero fenómeno y no podría angustiar la conciencia si el carácter no se sintiera libre de todo tiempo e inalterable a lo largo de él mientras no se niegue a sí mismo. Por eso las cosas ocurridas hace largo tiempo siguen gravando la conciencia. La súplica «No me dejes caer en la tentación» quiere decir: «No me hagas ver quién soy». — En la fuerza con la que el malvado afirma la vida y que se manifiesta en los sufrimientos que inflige a los demás, mide él la distancia que le
434 separa de la renuncia y la negación de aquella voluntad, | que constituyen la única redención posible del mundo y su tormento. Ve hasta qué punto le pertenece y con qué firmeza está ligado a él: el sufrimiento *conocido* de los demás no le ha podido conmover: está inmerso en la vida y en el sufrimiento *sentido*. Queda en suspenso si este llegará alguna vez a quebrantar y superar la violencia de su voluntad.

Esta explicación del significado y la esencia interna de la *maldad* que en cuanto mero sentimiento, es decir, *no* en cuanto conocimiento abstracto y claro, constituyen el contenido de la *inquietud de conciencia*, ganará una mayor claridad y compleción con el examen de la *bondad* como cualidad de la voluntad humana, y finalmente el de la total resignación y la santidad que nace de aquella cuando ha llegado al más alto grado. Pues los opuestos se explican mutuamente, y el día revela al mismo tiempo a sí mismo y la noche, como bien dice Spinoza.

§ 66

Una moral sin fundamentación, es decir, un mero moralizar, no puede surtir efecto porque no motiva. Pero una moral *que* motive solo puede hacerlo actuando sobre el amor propio. Mas lo que de ella surja no puede tener valor moral. De ahí se sigue que ni la moral ni el conocimiento abstracto en general pueden dar origen a una auténtica virtud, sino que esta ha de nacer del conocimiento intuitivo que conoce en el individuo ajeno la misma esencia que en el propio.

Pues, ciertamente, la virtud nace del conocimiento; pero no del abstracto, que se puede comunicar con palabras. Si fuera así, se

podría enseñar y, al expresar aquí en abstracto su esencia y el conocimiento que lo funda, habríamos mejorado también éticamente a quien lo comprendiera. Pero eso no es en modo alguno así. Antes bien, con las exposiciones o sermones éticos no se ha podido hacer un hombre virtuoso más de lo que todas las estéticas desde Aristóteles acá hayan hecho un poeta. Pues el concepto es estéril para la verdadera e íntima esencia de la virtud como lo es para el
arte, | y solo totalmente subordinado como instrumento puede 435
prestar servicio en la ejecución y conservación de lo que ha sido conocido y resuelto por otra vía. *Velle non discitur*[85]. Sobre la virtud, es decir, sobre la bondad del ánimo, los dogmas abstractos no tienen de hecho influjo alguno: los falsos no lo perturban y los verdaderos difícilmente lo favorecen. Verdaderamente, sería lamentable que la cuestión fundamental de la vida humana, su valor ético que vale para la eternidad, dependiera de algo cuya obtención estuviera tan supeditada al azar como los dogmas, las doctrinas religiosas o los filosofemas. El único valor que tienen los dogmas para la moralidad consiste en que quien es ya virtuoso por un conocimiento de otro tipo que pronto explicaremos tiene en ellos un esquema, una formulación según la cual él puede dar cuenta a su razón, la mayoría de las veces de forma fingida, de su obrar no egoísta cuya esencia aquella, es decir, él mismo, no *concibe*; y con ello la ha acostumbrado a darse por satisfecha.

Ciertamente, los dogmas pueden tener una gran influencia en la *conducta*, en el obrar externo, al igual que la costumbre y el ejemplo (este último porque el hombre vulgar no confía en su juicio, de cuya debilidad es consciente, sino que sigue únicamente la experiencia propia o ajena); pero con ello no se transforma el ánimo[86]. El conocimiento abstracto proporciona simples motivos: pero, como se mostró, los motivos solo pueden cambiar la orientación de la voluntad mas nunca a ella misma. El conocimiento transmisible no puede actuar en la voluntad más que como motivo: aunque los dogmas la guíen, lo que el hombre quiere verdaderamente y en general sigue siendo siempre lo mismo: simplemente ha recibido otras ideas sobre el camino para conseguirlo y los motivos imaginarios le guían igual que los reales. De ahí que, por ejemplo, respecto de su valor ético dé igual que haga grandes donativos a los menesterosos firmemente convencido de recibir el ciento por uno

85. [«El querer no se aprende». Séneca, *Epist.* 81, 14.]
86. Son meras *opera operata* —diría la Iglesia— que no ayudan si la gracia no concede la fe que conduce a la regeneración. De eso hablamos más adelante.

en una vida futura, o que dedique la misma suma a la mejora de una hacienda que le proporcionará intereses tardíos pero tanto más
436 seguros y cuantiosos: | — y tanto como el bandido que matando se hace con un botín, será un asesino el ortodoxo que entregue al hereje a las llamas o incluso, según las circunstancias internas, el que degüella turcos en la Tierra Prometida si, como aquel, lo hace pensando que de ese modo conseguirá un lugar en el Cielo. Pues estos solo pretenden cuidar de sí, de su egoísmo, igual que aquel bandido del que ellos se distinguen únicamente por lo absurdo de sus medios. — Como se dijo, desde fuera solo se puede dominar la voluntad con motivos: mas estos cambian únicamente la forma en que se manifiesta, pero no a ella misma. *Velle non discitur.*

En el caso de las buenas acciones practicadas en virtud de dogmas, hay que discernir si tales dogmas son efectivamente su motivo o si, como antes dije, no son más que la aparente explicación con la que su autor intenta satisfacer a su propia razón respecto de una acción nacida de otra fuente totalmente distinta y que él realiza porque es *bueno*, si bien no sabe explicarlo adecuadamente porque no es filósofo aunque pretenda pensar sobre el tema. Pero la diferencia es muy difícil de hallar, puesto que se encuentra en el interior de su ánimo. De ahí que casi nunca podamos emitir un acertado juicio moral sobre el obrar de los demás y raras veces sobre el nuestro. — Las acciones y las conductas de un individuo y de un pueblo pueden modificarse considerablemente con los dogmas, el ejemplo y la costumbre. Pero en sí mismas todas son acciones (*opera operata*[87]), simples imágenes vacías, y solamente el ánimo que las guía les da significación moral. Mas esta puede ser realmente la misma en muy diversos fenómenos externos. Con el mismo grado de maldad uno puede morir en el suplicio y otro tranquilamente rodeado de los suyos. El mismo grado de maldad puede ser el que en *un* pueblo se exprese con grandes rasgos, en el asesinato y el canibalismo, y en *otro*, en cambio, se muestre en forma tenue y *en miniature*, en las intrigas de corte, la opresión y las sutiles maquinaciones: la esencia sigue siendo la misma. Se podría pensar que un Estado perfecto o quizás también un dogma de recompensas y castigos más allá de la muerte que se creyera fir-
437 memente, impediría cualquier crimen: | con ello políticamente se habría ganado mucho, pero moralmente nada; antes bien, simplemente se habría impedido que la voluntad se reflejase en la vida.

87. «Obras realizadas». Acciones puramente externas que se realizan sin recta intención. Cf. san Agustín, *Confesiones*, XIII. [*N. de la T.*]

Así pues, la auténtica bondad del ánimo, la virtud desinteresada y la pura nobleza no proceden del conocimiento abstracto, pero sí del conocimiento: en concreto, de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón; de un conocimiento que, precisamente porque no es abstracto, tampoco se puede comunicar sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre. Nosotros, que aquí ensayamos una teoría de la virtud y que por lo tanto hemos de expresar en abstracto la esencia del conocimiento que la funda, no podremos, sin embargo, ofrecer en esa expresión aquel conocimiento mismo sino solamente su concepto; y al hacerlo partiremos de la conducta, pues solo en ella se hace visible, y nos referiremos a ella como su única expresión adecuada que solo podemos señalar e interpretar; es decir, solamente podemos expresar en abstracto lo que verdaderamente ocurre en ella.

Pero antes que la *bondad* verdadera en oposición a la *maldad* que se ha explicado hemos de mencionar como grado intermedio la mera negación de la maldad: eso es la *justicia*. Antes hemos discutido largamente qué es lo justo y lo injusto; así que ahora podemos decir en pocas palabras que quien reconoce y da validez voluntariamente a aquellos límites exclusivamente morales entre lo injusto y lo justo, incluso cuando ningún Estado o poder de otro tipo los asegura; el que, por tanto, y según nuestra explicación, en la afirmación de su propia voluntad nunca llega hasta la negación de la que se presenta en otro individuo, ese es *justo*. Así pues, no infligirá sufrimiento a otros para incrementar su propio bienestar: es decir, no cometerá delito alguno y respetará los derechos y propiedades de los demás. — Vemos que para ese hombre justo el *principium individuationis* no es ya, como para el malvado, un muro de separación absoluto, que no afirma como aquel únicamente su propio fenómeno de la voluntad negando todos los demás, que para él los demás no son simples máscaras cuya esencia es | totalmente distinta 438
de la suya; sino que con su conducta muestra que también en el fenómeno ajeno que se le da como mera representación *reconoce* su propia esencia, la voluntad de vivir como cosa en sí; es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia o no ofenderle. Justamente en ese grado traspasa el *principium individuationis*, el velo de Maya: y en esa medida equipara el ser ajeno al suyo propio y no le agrede.

En esa justicia se encuentra ya, si la examinamos hasta el fondo, el precepto de no llegar en la afirmación de la propia voluntad hasta

el punto de negar los fenómenos de la voluntad ajena obligándoles a servir a aquella. Por eso querrá hacer por ellos tanto como disfruta de ellos. El grado máximo de esa justicia del ánimo, asociada ya con la verdadera bondad, cuyo carácter no es meramente negativo, llega al punto de poner en duda el derecho de uno a las propiedades heredadas, de pretender conservar el cuerpo únicamente con las propias fuerzas espirituales o corporales, de sentir cualquier servicio ajeno o cualquier lujo como un reproche y al final asumir la pobreza voluntaria. Así vemos que cuando *Pascal* tomó la orientación ascética no quería que nadie le sirviera aunque tenía suficiente servidumbre: pese a su carácter enfermizo se hacía su cama, recogía su comida de la cocina, etc. (*Vie de Pascal par sa soeur*, p. 19). En plena correspondencia con ello se cuenta que algunos hindúes, incluso rajás de grandes riquezas, las emplean únicamente para el sustento de los suyos, de su corte y su servidumbre, y siguen escrupulosamente la máxima de no comer más que lo que ellos mismos han sembrado y cosechado con sus propias manos. Pero eso se basa en un cierto malentendido: pues el individuo, precisamente por ser rico y poderoso, puede prestar al conjunto de la sociedad humana unos servicios tan importantes que equivalgan a las riquezas heredadas cuya protección ha de agradecer a la sociedad. Verdaderamente, aquella justicia desmesurada de esos hindúes es más que justicia: es auténtica renuncia, negación de la voluntad de vivir, ascetismo;
439 de ellos | hablaremos al final. En cambio, a la inversa, el no hacer nada y vivir a costa de las fuerzas de otros, con las propiedades heredadas y sin producir nada, ha de considerarse moralmente injusto aun cuando tenga que mantenerse según el derecho positivo.

Hemos descubierto que la justicia voluntaria tiene su origen más íntimo en un cierto grado de penetración del *principium individuationis*, mientras que el injusto permanece totalmente sumido en él. Esa penetración puede producirse no solo en el grado aquí requerido sino también en un grado superior que impulsa a la positiva benevolencia y al buen obrar, a la caridad: y tal cosa puede ocurrir por muy intensa y enérgica que sea en sí misma la voluntad manifestada en tal individuo. El conocimiento siempre puede mantenerla en equilibrio, enseñarle a resistir la tentación de la injusticia e incluso suscitar cualquier grado de bondad y hasta de resignación. Así pues, no hemos de pensar en modo alguno que el hombre bueno sea en su origen un fenómeno de la voluntad más débil que el malvado, sino que en él el conocimiento domina el ciego afán de la voluntad. Ciertamente hay individuos que simplemente aparentan

ser bondadosos debido a la debilidad de la voluntad que se manifiesta en ellos: pero lo que son se muestra enseguida en que no son capaces de reprimirse considerablemente para realizar una acción justa o buena.

Supongamos que, como rara excepción, se nos presenta un hombre que posee una elevada renta pero de ella solo destina una pequeña parte a sí mismo y todo lo demás lo da a los necesitados mientras él carece de muchos placeres y comodidades; si intentamos explicarnos la conducta de ese hombre veremos que, al margen de los dogmas con los que acaso él mismo pretenda hacer comprensible su obrar a su razón, la expresión más sencilla y general, así como el carácter esencial de su conducta, es que él *hace menos diferencia de lo que es usual entre sí mismo y los demás*. Si precisamente esa diferencia es a los ojos de algunos otros tan grande que el sufrimiento ajeno supone para el malvado una alegría inmediata y para el injusto un medio oportuno para su propio bienestar; si el que es simplemente | justo se limita a no causarlo; si en general la 440
mayoría de los hombres conocen innumerables sufrimientos ajenos a su alrededor y no se deciden a mitigarlos porque para ello tendrían que asumir ellos mismos alguna privación; si, por tanto, en cada uno de todos esos parece imperar una poderosa diferencia entre el propio yo y el otro, por el contrario, para aquel hombre noble que nos imaginamos esa diferencia no es tan significativa; el *principium individuationis*, la forma del fenómeno, ya no le cautiva con tanta fuerza, sino que el sufrimiento que ve en otro le afecta casi tanto como el suyo propio: de ahí que intente establecer un equilibrio entre ambos, que se niegue placeres y asuma privaciones para aliviar los sufrimientos ajenos. Se da cuenta de que la diferencia entre él y los otros, que para el malvado constituye tan gran abismo, solo pertenece a un sueño efímero y engañoso: él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza. Por eso tampoco atormentará a los animales[88].

88. El derecho del hombre a la vida y las fuerzas de los animales se basa en que, al aumentar el sufrimiento en proporción a la claridad de la conciencia, el dolor que sufre el animal con la muerte o con el trabajo no es aún tan grande como el que sufriría el hombre con la mera privación de la carne o las fuerzas del animal; de ahí que el hombre pueda llegar en la afirmación de su existencia hasta la negación de la existencia del animal y que la voluntad de vivir en su conjunto soporte así menos sufrimiento que si ocurriera a la inversa. Esto define al mismo tiempo el grado en

Aquel hombre no está dispuesto a permitir que otro sufra privación mientras él posee cosas suprefluas e innecesarias, como no lo está nadie a pasar hambre un día para el siguiente tener más de lo
441 que puede disfrutar. Pues al que practica las obras | de la caridad el velo de Maya se le ha hecho transparente y el engaño del *principium individuationis* le ha abandonado. Él se conoce a sí mismo y su voluntad en cada ser y, por consiguiente, también en los que sufren. En él se ha disipado el error por el que la voluntad de vivir, desconociéndose a sí misma, aquí en un individuo disfruta placeres falsos y efímeros mientras que allá, a cambio, *otro* sufre y pasa privaciones; y así inflige tormentos y los soporta sin saber que, igual que Tiestes[89], devora con avidez su propia carne. Luego se lamenta aquí del sufrimiento inmerecido y allá comete delitos sin respeto a Némesis[90], únicamente porque no se conoce a sí misma en el fenómeno ajeno y no percibe la justicia eterna, sumida como está en el *principium individuationis*, es decir, en aquel conocimiento que rige el principio de razón. Estar curado de aquella ilusión y engaño de Maya y practicar obras de caridad es lo mismo. Pero lo último es síntoma infalible de aquel conocimiento.

Lo contrario del remordimiento de conciencia cuyo origen y significado hemos explicado antes es la *buena conciencia*, la satisfacción que experimentamos después de cada acción desinteresada. Se debe a que tal acción, al nacer del reconocimiento inmediato de nuestro propio ser en sí también en el fenómeno ajeno, nos proporciona también la acreditación de este conocimiento: que nuestro verdadero yo no existe únicamente en la propia persona, ese fenómeno individual, sino en todo lo que vive. De ese modo el corazón se siente ensanchado, como se siente oprimido por el egoísmo. Pues

que el hombre puede sin injusticia hacer uso de las fuerzas de los animales, grado que, sin embargo, se sobrepasa con frecuencia, en especial en el caso de los animales de carga y los perros de caza; contra eso se dirige en particular la actividad de las sociedades protectoras de animales. Tampoco se extiende ese derecho, a mi parecer, a las vivisecciones, sobre todo las de los animales superiores. En cambio, el insecto todavía no sufre con su muerte tanto como el hombre con su picadura. — Los hindúes no comprenden esto.

89. En la mitología griega, hijo de Pélope e Hipodamia, y hermano de Atreo. Rivalizó con su hermano por el trono de Micenas. Sedujo a la mujer de Atreo, Aérope, y la persuadió de que robara el Vellocino de oro. Cuando Atreo se convirtió en rey desterró a su hermano. Después descubrió la infidelidad de su mujer y, para vengarse, hizo que Tiestes volviera del exilio. En un acogedor banquete, Atreo sirvió a su hermano la carne de dos de sus hijos asesinados. [*N. de la T.*]

90. Diosa griega de la venganza. Castiga sobre todo la desmesura y está encargada de mantener el equilibrio universal. [*N. de la T.*]

este concentra nuestro interés en el fenómeno particular del propio individuo, con lo que el conocimiento nos presenta siempre los innumerables peligros que amenazan constantemente ese fenómeno, y la inquietud y la preocupación se convierten así en la tónica de nuestro ánimo; por su parte, el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por él queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila y confiada alegría que proporcionan el ánimo virtuoso y la buena | conciencia, 442
y que se destaca claramente en cada buena acción, en cuanto esta nos certifica a nosotros mismos la razón de aquella disposición. El egoísta se siente rodeado de fenómenos ajenos y hostiles, y toda su esperanza descansa en su propio placer. El bueno vive en un mundo de fenómenos amistosos: el placer de cada uno de ellos es el suyo propio. Por eso, aunque el conocimiento del destino humano en general no alegre su ánimo, el saber que su esencia se encuentra en todo lo viviente le da una cierta ecuanimidad y hasta un ánimo jovial. Pues el interés extendido a innumerables fenómenos no puede inquietar tanto como el que está concentrado en *uno*. Las contingencias que afectan al conjunto de los individuos se compensan, mientras que las que le ocurren al individuo producen la felicidad o la desgracia.

Así pues, mientras otros establecieron principios morales que presentaron como preceptos para la virtud y leyes que hay que seguir necesariamente, yo, como ya dije, no puedo hacer tal cosa porque no tengo ningún deber ni ley que prescribir a la voluntad eternamente libre; sin embargo, el elemento que en el conjunto de mi investigación desempeña en cierta medida un papel correspondiente y análogo a ese es la verdad puramente teórica de la que toda mi exposición puede considerarse un desarrollo: que la voluntad es el en sí de todo fenómeno pero ella misma en cuanto tal está libre de las formas de este y así también de la pluralidad: en relación con el obrar no soy capaz de expresar más dignamente esa verdad que con la fórmula del Veda ya citada: *Tat twam asi*! («¡Este eres tú!»). Quien sea capaz de decírsela a sí mismo respecto de todos los seres con los que entra en contacto, con claro conocimiento y sólida convicción interior, con ello tiene asegurada la virtud y la santidad, y se encuentra en el camino directo a la salvación.

Como punto final de mi exposición mostraré cómo el amor, cuyo origen y esencia sabemos que consiste en traspasar el *principium individuationis*, conduce a la salvación, en concreto a la

renuncia total de la voluntad de vivir, es decir, de todo querer; y también mostraré cómo otro camino, menos apacible pero más frecuente, lleva al hombre al mismo fin; pero antes de seguir
443 adelante y proceder a ello | tengo que expresar y explicar aquí un principio paradójico, no por ser tal sino porque es verdadero y completa el pensamiento que aquí he presentado. Es este: «Todo amor (ἀγάπη, *caritas*) es compasión».

§ 67

Hemos visto cómo del hecho de traspasar el *principium individuationis* en un grado inferior surgía la justicia y en grado superior la verdadera bondad de espíritu, la cual se manifestaba como amor puro, es decir, desinteresado, hacia los demás. Cuando alcanza la perfección, equipara plenamente el individuo ajeno y su destino al propio: más allá no puede ir, ya que no existe ninguna razón para preferir el individuo ajeno al propio. Pero la mayoría de individuos ajenos cuyo bienestar o vida están en peligro sí puede prevalecer sobre las miras al propio bienestar del individuo. En tal caso, el carácter que ha llegado hasta la máxima bondad y la perfecta nobleza sacrificará su bienestar y su vida por el bienestar de muchos otros: así murieron Codro[91], Leónidas[92] y Régulo[93], así Decio Mus[94], Arnold von Winkelried[95] y todo el que vaya libre y conscientemente a una muerte segura por los suyos, por su patria. También se halla en ese nivel todo el que asume voluntariamente el sufrimiento y la muerte por la afirmación de lo que redunda en beneficio de toda la humanidad y le pertenece legítimamente, es decir, por relevantes verdades universales y por la erradicación de los grandes errores:

91. Rey de Atenas, se inmoló en la batalla contra los dorios. [*N. de la T.*]

92. Rey de Esparta, muerto heroicamente en la batalla de las Termópilas (480 a.C.). [*N. de la T.*]

93. Marco Atilio Régulo: militar romano. Habiendo sido capturado por los cartagineses, estos le enviaron a Roma para discutir un tratado de paz bajo la promesa de regresar si su misión fracasaba. Una vez en Roma, exhortó al Senado romano para que rechazara la paz y regresó voluntariamente a Cartago, donde fue torturado y asesinado. [*N. de la T.*]

94. Publio Decio Mus: nombre de tres guerreros romanos, padre, hijo y nieto, que se sacrificaron por su patria en la guerra para obtener el favor de los dioses. [*N. de la T.*]

95. Héroe suizo. Según la leyenda, en la batalla de Sempach contra el ejército austríaco, el 9 de julio de 1386, dio la victoria a sus compatriotas al abrazarse contra las lanzas enemigas. [*N. de la T.*]

así murió Sócrates, así Giordano Bruno, y así algún héroe de la verdad encontró la muerte en la hoguera en manos de los sacerdotes.

Respecto de la paradoja mencionada, he de recordar ahora cómo antes descubrimos que el sufrimiento es esencial a la vida en conjunto e inseparable de ella, y cómo vimos que todo deseo nace de una necesidad, de una carencia, de un sufrimiento; que, por lo tanto, toda satisfacción es simplemente un dolor hecho desaparecer y no una felicidad positiva; que las alegrías engañan al deseo como
si fueran un bien positivo, cuando en verdad | son de naturaleza 444
meramente negativa y no suponen más que el fin de un mal. Por lo tanto, al margen de lo que la bondad, el amor y la nobleza hagan por los demás, se tratará siempre de un simple alivio de sus sufrimientos; y, por consiguiente, lo único que les puede mover a las buenas acciones y las obras de la caridad es el *conocimiento del sufrimiento ajeno* que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. Pero de ahí resulta que el amor puro (ἀγάπη, *caritas*) es por naturaleza compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, en el cual se incluye cualquier deseo insatisfecho. Por eso no tendremos reparo en oponernos directamente a Kant, que pretendió reconocer como verdadera bondad y virtud exclusivamente la nacida de la reflexión abstracta —en particular del concepto del deber y del imperativo categórico— y calificó la compasión de debilidad y en modo alguno de virtud; así pues, frente a Kant diremos: el mero concepto es tan estéril para la auténtica virtud como para el auténtico arte: todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo. El egoísmo es el ἔρως, la compasión es la ἀγάπη. La mezcla de ambos se da con frecuencia. Incluso la amistad auténtica es siempre una mezcla de egoísmo y compasión: el primero se encuentra en el agrado por la presencia del amigo cuya individualidad concuerda con la nuestra, y constituye casi siempre la mayor parte; la compasión se muestra en la sincera participación en su placer y dolor, y en el sacrificio desinteresado que se realiza por él. Incluso dice Spinoza: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta*[96] (*Eth.*, III, pr. 27, cor. 3, schol.). Como confirmación de nuestro paradójico principio puede observarse que el tono y las palabras del lenguaje, como también las caricias del amor puro, coinciden plenamente con el tono de la compasión: digamos de paso que en italiano la compasión y el amor puro se designan con la misma palabra: *pietà*.

96. [La benevolencia no es más que un deseo nacido de la compasión.]

También es este el lugar oportuno para discutir una de las más llamativas peculiaridades de la naturaleza humana: el *llanto*, que al igual que la risa es una de las manifestaciones que la distinguen de la del animal. El llanto no es en modo alguno una exteriorización directa del dolor: pues se llora en una mínima parte de los casos de
445 dolor. | A mi juicio, ni siquiera lloramos inmediatamente por el dolor sentido sino solamente por su repetición en la reflexión. En efecto, pasamos del dolor sentido, aun cuando sea corporal, a una mera representación del mismo; y entonces encontramos nuestro propio estado tan digno de compasión que, de ser otro el que lo soportase, estamos firme y sinceramente convencidos de que le ayudaríamos llenos de compasión y amor: pero el objeto de nuestra propia y franca compasión somos nosotros mismos: teniendo la máxima disposición a ayudar, somos nosotros mismos los necesitados de ayuda y sentimos que sufrimos más de lo que seríamos capaces de ver sufrir a otro; en este intrincado estado de ánimo en el que el sufrimiento inmediatamente sentido solo llega a la percepción por un doble rodeo —representado como ajeno, compadecido en cuanto tal y luego, de repente, percibido como inmediatamente propio—, la naturaleza se procura un alivio a través de ese especial espasmo corporal. El *llanto* es, por consiguiente, *compasión de sí mismo* o la compasión devuelta a su punto de partida. De ahí que esté condicionada por la capacidad para el amor y la compasión, y por la fantasía: por eso, ni los hombres duros de corazón ni los que carecen de fantasía lloran con facilidad, e incluso el llanto se considera siempre como el signo de un cierto grado de bondad del carácter y desarma la ira; porque sentimos que quien todavía es capaz de llorar, necesariamente ha de serlo también de amar, es decir, de compadecerse de otros, porque esa compasión, como se acaba de describir, pasa a formar parte de aquel ánimo que conduce al llanto. — Plenamente acorde con la interpretación expuesta es la descripción que ofrece Petrarca, expresando su sentimiento con candor y franqueza, de cómo rompe en llanto:

I vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i non soleva[97].

97. «Cuando camino pensando, me asalta una *compasión tan fuerte de mí mismo* que a menudo he de llorar intensamente, cosa que no solía hacer». [Petrarca, canción, 21.]

| Lo dicho se confirma también en el hecho de que cuando los 446
niños sufren un dolor, en la mayoría de los casos no lloran hasta que los compadecemos; es decir, no por el dolor sino por la representación del mismo. — Cuando no nos mueve al llanto el dolor propio sino el ajeno, es porque en la fantasía nos ponemos vivamente en el lugar del que sufre, o bien porque en su destino vemos la suerte de toda la humanidad y, ante todo, la nuestra; y así, a través de un amplio rodeo, siempre lloramos por nosotros mismos, sentimos compasión por nosotros. Esa parece ser también una razón principal del carácter general, o sea, natural, del llanto ante un muerto. No es su pérdida lo que llora el afligido: tales lágrimas egoístas le avergonzarían; pero en lugar de ello, a veces nos avergonzamos de no llorar. Desde luego, él llora ante todo la suerte del muerto: pero también llora cuando para él la muerte era una deseable liberación tras una vida larga, dura e irremediable. Así pues, lo que le conmueve principalmente es la compasión por la suerte de toda la humanidad, sumida en la finitud por la cual toda vida, por muy ambiciosa y célebre que sea, ha de extinguirse y convertirse en nada: pero en esa suerte de la humanidad él ve ante todo la suya propia, y tanto más cuanto más allegado a él fuera el difunto, sobre todo si era su padre. Y aunque su vida fuera para él un tormento debido a la vejez y la enfermedad, y para el hijo una dura carga debido a su desvalimiento, este llora amargamente la muerte del padre por las razones que se han indicado[98].

§ 68

Tras esta digresión sobre la identidad del amor puro y la compasión, la cual cuando se vuelve sobre el propio individuo tiene por síntoma el fenómeno del llanto, | vuelvo a tomar el hilo de nuestra 447
interpretación del significado ético de la conducta, para mostrar ahora cómo de la misma fuente que brota toda bondad, amor, virtud y nobleza nace también en último término lo que yo denomino la negación de la voluntad de vivir.

Así como antes vimos que el odio y la maldad están condicionados por el egoísmo y este se basa en un conocimiento sumido en el *principium individuationis*, también descubrimos que el origen y la

98. Véase sobre esto el capítulo 47 del segundo volumen. Apenas hace falta recordar que toda la ética esbozada en los §§ 61 a 67 ha recibido su detallada y completa exposición en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral.*

esencia de la justicia —y luego, cuando va más allá, del amor y la nobleza hasta llegar al más alto grado— consiste en traspasar el *principium individuationis*, que es lo único que, al eliminar la diferencia entre el individuo propio y ajeno, hace posible y explica la perfecta bondad del espíritu que llega hasta el amor más desinteresado y el más generoso sacrificio de sí mismo.

Pero si ese traspasar el *principium individuationis*, ese conocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos, se da en un alto grado de claridad, mostrará enseguida una influencia de mucho mayor alcance sobre la voluntad. En efecto, si ante los ojos de un hombre aquel velo de Maya, el *principium individuationis*, se ha levantado tanto que ese hombre no hace ya una diferencia egoísta entre su persona y la ajena sino que participa del sufrimiento de los demás individuos tanto como del suyo propio, y así no solamente es compasivo en sumo grado sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propia individualidad tan pronto como haya que salvar con ello a varios individuos ajenos, de ahí se deduce por sí mismo que ese hombre, que se reconoce en todos los seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, también considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. Ningún sufrimiento le resulta ya ajeno. Todos los tormentos ajenos que él ve y tan raras veces es capaz de mitigar, todas las penas de las que él tiene noticia indirecta o incluso conoce simplemente como posibles, actúan sobre su espíritu igual que las suyas propias. Lo que él tiene a la vista no es ya el cambiante placer y dolor de su persona tal y como ocurre en el hombre aún sumido en el egoísmo, sino que todo le resulta igualmente cercano porque ha traspasado el *princi-*
448 *pium individuationis.* | Él conoce el todo, comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece. Y todo eso le resulta ahora tan cercano como al egoísta su propia persona. ¿Cómo teniendo tal conocimiento habría de afirmar esa vida con continuos actos de voluntad y justamente así vincularse y aferrarse a ella cada vez con mayor firmeza? Así pues, aquel que se halla todavía inmerso en el *principium individuationis*, en el egoísmo, solo conoce cosas individuales y las relaciones de estas con su propia persona, y aquellas se convierten en *motivos* siempre nuevos de su querer; en cambio, aquel conocimiento que se ha descrito de la totalidad, del ser de las cosas en sí, se convierte en *aquietador* de todo querer. Ahora la voluntad se aparta de la vida y siente escalo-

fríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación. El hombre llega al estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera serenidad y la plena ausencia de querer. — Los demás, que aún estamos rodeados del velo de Maya, también en ciertos momentos, cuando padecemos graves sufrimientos o los vemos de cerca en los demás, nos aproximamos al conocimiento de la nihilidad y la amargura de la vida; y con una renuncia total y decidida para siempre arrancamos el aguijón de los deseos, cerramos el camino a todo sufrimiento y buscamos la purificación y la santidad. Pero enseguida nos seduce de nuevo el engaño del fenómeno, y sus motivos vuelven a poner en marcha la voluntad: no podemos li-berarnos. Las tentaciones de la esperanza, los halagos del presente, la dulzura de los placeres, el bienestar que toca en suerte a nuestra persona en medio de la miseria de un mundo que sufre y bajo el dominio del azar y el error, tira de nosotros y asegura de nuevo los lazos. Por eso dice Jesús: «Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el Reino de los Cielos»[99].

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin
pausa, al que está inmerso en la ilusión | le consuela el lugar frío en 449
que se encuentra ahora o que ve cerca ante sí, y continúa andando el camino. Mas aquel que, traspasando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. — Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al *ascetismo*. En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. No siendo en esencia más que fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia frente a todas las cosas. — Su cuerpo, sano y fuerte, expresa el instinto sexual por medio de los genitales; pero él niega la voluntad

99. [Mt 19, 24. Cf. Mc 10, 25 y Lc 18, 25.]

y da un mentís al cuerpo: no quiere la satisfacción sexual bajo ninguna condición. La perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir. Con ella el asceta contradice la afirmación de la voluntad que se extiende más allá de la vida individual y anuncia que con la vida de ese cuerpo se suprime también la voluntad de la que es fenómeno. La naturaleza, siempre verdadera y franca, declara que si esa máxima fuera universal, el género humano se extinguiría: y según lo que se ha dicho en el libro segundo sobre la conexión de todos los fenómenos de la voluntad, creo poder suponer que con el más alto fenómeno de la voluntad también desaparecería su reflejo más débil: la animalidad, al igual que con la plena luz desaparecen también las penumbras. Con la completa supresión del conocimiento, el resto del mundo se desvanecería por sí mismo en la nada; porque no hay objeto sin
450 sujeto. Quisiera aplicar a esto un pasaje | del Veda en el que se dice: «Como en este mundo los niños hambrientos se agolpan alrededor de su madre, así aguardan todos los seres el santo sacrificio» (*Asiatic researches*, vol. 8; Colebrooke, *On the Vedas*, extracto del *Sama-Veda*: se halla también en Colebrooke, *Miscellaneous essays*, vol. 1, p. 88). Sacrificio significa resignación en general, y el resto de la naturaleza ha de esperar su salvación del hombre, que es a la vez sacerdote y ofrenda. Incluso merece ser citado como sumamente curioso que ese pensamiento fue expresado por el admirable e inmensamente profundo Ángel Silesio en los versos titulados «El hombre lo lleva todo a Dios»; dice:

> ¡Hombre! Todo te ama; todo se apura en torno a ti:
> Todo corre hacia ti para llegar a Dios[100].

Pero un místico todavía mayor, el Maestro Eckhart, cuyos admirables escritos por fin nos resultan accesibles gracias a la edición de Franz Pfeiffer (1857), dice en la página 459 de la misma, en el sentido aquí explicado: «Acredito esto con Cristo, ya que dice: cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré todas las cosas hacia mí (Jn 12, 32). Así el hombre bueno debe elevar todas las cosas a Dios, a su primer origen. Esto nos acreditan los maestros: que todas las criaturas están hechas por causa del hombre. Eso se prueba en todas las criaturas, en que una criatura utiliza otra: el buey, la hierba; el pez, el agua; el ave, el aire; la fiera, la selva. Así, todas las criaturas

100. [*Peregrino querúbico* I, 275.]

llegan a ser provechosas al hombre bueno: unas dentro de otras son llevadas por el hombre bueno hacia Dios». Él quiere decir: en esta vida el hombre se sirve del animal para salvarlo en él y con él mismo. — Incluso me parece que el difícil pasaje de la Biblia Rom 8, 21-24 puede interpretarse en ese sentido.

Tampoco en el budismo faltan expresiones del tema: por ejemplo, cuando Buda, todavía como Bodhisatva, hace ensillar su caballo por última vez, en concreto para huir de la casa paterna al desierto, le dice el siguiente verso: «Desde largo tiempo estás ahí en la vida y en la muerte; pero ahora debes dejar de cargar y arrastrar. Solo por esta vez, oh Kantakana, llévame de aquí; y cuando haya | 451
alcanzado la ley (me haya convertido en Buda) no me olvidaré de ti» (*Foe Koue Ki*, trad. de Abel Rémusat, p. 233).

El ascetismo se muestra además en la pobreza voluntaria e intencionada que no surge solo *per accidens* al deshacerse de los propios bienes para aliviar los sufrimientos ajenos sino que aquí es ya un fin en sí misma; debe servir como continua mortificación de la voluntad, para que la satisfacción de los deseos y la dulzura de la vida no vuelvan a excitarla una vez que el autoconocimiento ha provocado la aversión hacia ella. Quien ha llegado a ese punto sigue todavía sintiendo, en cuanto cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad que es, la disposición al querer de cualquier clase: pero la reprime intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría, aun cuando ello no tenga otro fin que precisamente el de servir a la mortificación de la voluntad. Dado que él niega la voluntad misma que se manifiesta en su persona, no se resistirá cuando otro haga lo mismo, es decir, cuando cometa contra él una injusticia: de ahí que le sea bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga de fuera por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento, como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona. Por eso soporta tal afrenta y sufrimiento con paciencia y dulzura inagotables, sin ostentación devuelve bien por mal y no permite que se reavive el él el fuego de la ira ni el de los deseos. — Igual que la voluntad misma, mortifica también su visibilidad u objetividad, el cuerpo: lo alimenta con frugalidad para que un exuberante florecimiento y desarrollo no dé nueva vida y excite con más fuerza la voluntad, de la que aquel no es más que una expresión y reflejo. Así, recurre al ayuno y hasta a la mortificación de sí mismo, para a través de la privación y el sufrimiento continuos quebrantar cada vez más y matar la volun-

tad que reconoce y abomina como la fuente de su desgraciada existencia y la del mundo. — Cuando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, hasta
452 llegar al | débil vestigio que se manifestaba como vida de ese cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación. Con ella no acaba en este, como en los demás casos, el simple fenómeno sino que se suprime la esencia misma que aquí solamente tenía una débil existencia en el fenómeno y por él[101]; ese último y débil lazo se desgarra ahora. Para el que así termina, ha terminado al mismo tiempo el mundo.

Y lo que aquí he descrito con débiles palabras y expresiones meramente generales no es acaso un cuento filosófico inventado por mí y de hoy mismo: no, eso fue la envidiable vida de muchos santos y almas bellas entre los cristianos y más aún entre los hindúes y budistas, y también en otras confesiones. Por muy diferentes dogmas que se hubieran inculcado en su razón, a través de sus vidas se expresó de la misma manera el conocimiento interior, inmediato e intuitivo, el único del que puede nacer toda virtud y santidad. Pues también aquí se muestra la gran diferencia existente entre el conocimiento intuitivo y abstracto, que en nuestra investigación es tan importante y radical y que hasta ahora se ha tenido demasiado poco en cuenta. Entre ambos hay un amplio abismo que solo la filosofía atraviesa en relación con el conocimiento de la esencia del mundo. En efecto, intuitivamente o *in concreto* cada hombre es verdaderamente consciente de todas las verdades filosóficas: pero llevarlas al saber abstracto o a la reflexión es la tarea de la filosofía, que ni debe ni puede hacer más.

Quizás sea aquí donde, de forma abstracta y depurada de todo elemento mítico, se ha expresado por primera vez la esencia interna
453 de la santidad, la | abnegación, la mortificación del amor propio y el ascetismo como *negación de la voluntad de vivir* que aparece después de que el pleno conocimiento de su propia esencia se ha convertido en aquietador de todo querer. En cambio, eso lo han conocido inmediatamente y expresado con sus actos todos aquellos

101. Este pensamiento se expresa con un bello ejemplo en el antiguo escrito filosófico sánscrito *Sankhya Karika*: «Sin embargo, el alma sigue durante un tiempo revestida del cuerpo, al igual que el torno del alfarero sigue dando vueltas después de que la vasija está terminada, debido al impulso que antes recibió. Solo cuando el alma iluminada se separa del cuerpo y cesa la naturaleza para ella, se presenta su total liberación». Colebrooke, *On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays*, vol. 1, p. 259. También en *Sankhya Carica by Horace Wilson*, § 67, p. 184.

santos y ascetas que, poseyendo un mismo conocimiento interior, hablaban un lenguaje muy diferente según los dogmas que hubieran asumido una vez en su razón y conforme a los cuales un santo hindú, uno cristiano y uno lamaísta han de dar una cuenta muy diversa de su obrar, cosa que, sin embargo, es totalmente indiferente para el tema. Un santo puede estar lleno de las más absurdas supersticiones o, a la inversa, ser un filósofo: ambas cosas valen lo mismo. Solamente su obrar lo acredita como santo: pues desde el punto de vista moral, ese obrar no nace del conocimiento abstracto sino del conocimiento inmediato e intuitivo del mundo y su esencia, y él simplemente lo reviste con un dogma para dar satisfacción a su razón. Por eso no le es más necesario al santo ser filósofo que al filósofo ser santo: como tampoco es necesario que un hombre absolutamente bello sea un gran escultor o que un gran escultor sea un hombre bello. Es muy extraño exigir a un moralista que no exhorte a más virtudes que las que él posee. Reproducir de forma abstracta, general y clara toda la esencia del mundo, y depositarla como imagen reflejada en conceptos de la razón permanentes y siempre dispuestos: eso y no otra cosa es la filosofía. Recuérdese el pasaje de Bacon de Verulam citado en el libro primero.

Mas también meramente abstracta y general, luego fría, es mi anterior descripción de la negación de la voluntad de vivir o la conducta de un alma bella, de un santo resignado que hace penitencia voluntariamente. Como el conocimiento del que nace la negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto, no encuentra tampoco su completa expresión en conceptos abstractos sino solamente en los actos y la conducta. De ahí que para entender plenamente lo que expresamos en forma filosófica como negación de la voluntad
de vivir, haya que | recurrir a ejemplos de la experiencia y la rea- 454
lidad. Desde luego, no los encontraremos en la experiencia cotidiana: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*[102], dice Spinoza con todo acierto. Así pues, a no ser que por una suerte especialmente favorable hayamos sido testigos oculares, tendremos que contentarnos con las biografías de tales hombres. La literatura india, según vemos ya por lo poco que hasta ahora conocemos gracias a las traducciones, es rica en descripciones de la vida de los santos, los penitentes llamados samaneos[103], saniasis[104], etc. Hasta

102. [«Pues todo lo excelente es tan difícil como infrecuente». *Ética* V, prop. 42, esc.]
103. Secta budista [*N. de la T.*]
104. Véase p. 384 [p. 384], nota 46 [*N. de la T.*]

la conocida, aunque en modo alguno elogiable en todos los respectos, *Mythologie des Indous par Mad. de Polier* contiene muchos ejemplos excelentes de esa clase. (En especial en el capítulo 13 del segundo volumen.) Tampoco entre los cristianos faltan ejemplos de la ilustración que buscamos. Léanse las biografías, en su mayor parte mal escritas, de aquellas personas a las que se llama almas santas, pietistas, quietistas, devotos entusiastas[105], etc. En distintas épocas se han hecho recopilaciones de tales biografías, como *Vida de las almas santas* de Tersteegen y la *Historia de los renacidos* de Reiz. En nuestros días tenemos una recopilación hecha por Kanne que entre mucho de malo contiene algo de bueno, dentro de lo cual cuento en especial la *Vida de la beata Sturmin*. Con toda propiedad se incluye aquí la vida de San Francisco de Asís, esa verdadera personificación del ascetismo y modelo de todos los monjes mendicantes. Su vida, descrita por su contemporáneo más joven y también famoso como escolástico, San Buenaventura, ha sido reeditada: *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest, 1847), poco después de haber aparecido en Francia una biografía suya muy cuidada y detallada, y que se sirve de todas las fuentes: *Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan* (1845). — Como homólogo oriental de esos escritos monásticos tenemos el recomendable libro de Spence Hardy *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* (1850). Nos muestra el mismo asunto con otra vestimenta. También se ve cuán irrelevante
455 es para el tema que se parta de una religión teísta o atea. — | Pero de forma prioritaria, como un ejemplo especial sumamente detallado y una ilustración fáctica de los conceptos que he establecido, puedo recomendar la autobiografía de la señora Guion; conocer esa alma grande y bella cuyo recuerdo me llena siempre de veneración y conseguir que se haga justicia a la excelencia de su espíritu siendo indulgente con las supersticiones de su razón, ha de ser tan grato para el hombre de condición superior como mal reputado será aquel libro para los hombres de mente vulgar, es decir, la mayoría; porque cada uno solo puede apreciar lo que de alguna manera le es afín y para lo que tiene al menos una débil disposición. Eso vale de lo ético como de lo intelectual. En cierta medida podríamos incluso considerar como un ejemplo pertinente al caso la conocida biografía francesa de Spinoza, siempre y cuando se utilice como clave de la misma aquella magnífica introducción a su muy insatisfactorio

105. Facción radical de la reforma luterana. [*N. de la T.*]

tratado *De emendatione intellectus*; al mismo tiempo puedo recomendar ese pasaje como el medio más eficaz que conozco para apaciguar el ímpetu de las pasiones. Por último, hasta el gran Goethe, por muy griego que sea, no ha considerado indigno de sí mostrarnos en el claro espejo de la poesía esa, la más bella cara de la humanidad, cuando en las *Confesiones de un alma bella* nos presenta idealizada la vida de la señorita Klettenberg y más tarde, en su propia biografía, nos da también noticia histórica de ella; como también nos ha narrado hasta dos veces la vida de san Felipe Neri. — Ciertamente, la historia universal guardará y tendrá que guardar silencio respecto de los hombres cuya conducta constituye la mejor explicación y la única suficiente de este importante punto de nuestra investigación. Pues la materia de la historia universal es totalmente distinta y hasta opuesta: no se trata en ella de la negación y supresión de la voluntad de vivir sino justamente de su afirmación y su manifestación en innumerables individuos, en la cual su escisión consigo misma resalta con la máxima claridad y en el grado superior de su objetivación; y así, bien la superioridad del individuo gracias a su astucia, bien la fuerza de la muchedumbre por su magnitud o bien el poder del azar personificado en el destino, pone
siempre a la vista el carácter efímero y nulo | de todo afán. Pero a 456
nosotros, que no seguimos el hilo de los fenómenos en el tiempo sino que en cuanto filósofos intentamos investigar el significado ético de la conducta y la tomamos aquí como única medida de lo que es relevante e importante para nosotros, ningún temor a la opinión mayoritaria de la vulgaridad y la bajeza nos retendrá de declarar que el fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo sino el de quien lo supera; es decir, la vida callada y desapercibida de ese hombre en quien ha brotado el conocimiento a consecuencia del cual él suprime y niega aquella voluntad que lo llena todo y que en todo se agita y afana; solo aquí y solo en él se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual. Así pues, en este sentido aquellas biografías de hombres santos que se han negado a sí mismos, por muy mal escritas que estén en su mayoría y hasta por mucho que en ellas se mezcle la superstición y el absurdo, por la relevancia de su materia son para los filósofos mucho más instructivas e importantes que el propio Plutarco o Livio.

Al conocimiento más cercano y completo de aquello que en la abstracción y universalidad de nuestra exposición expresamos como negación de la voluntad de vivir, habrá de contribuir en gran me-

dida el examen de los preceptos éticos establecidos en ese sentido por los hombres que estuvieron llenos de ese espíritu; estos nos mostrarán al mismo tiempo la antigüedad de nuestro parecer, por muy nueva que sea su expresión puramente filosófica. Lo que nos queda más próximo es el cristianismo, cuya ética se ubica plenamente en el espíritu indicado y no solamente conduce al más alto grado de la caridad sino también a la renuncia; este último aspecto está claramente presente en germen ya en los escritos de los apóstoles, aunque hasta después no se desarrolló completamente y se expresó de forma explícita. Encontramos prescrito por los apóstoles: amar al prójimo como a sí mismo, hacer el bien, pagar el odio con amor y caridad, ser paciente, amable, soportar sin resistencia
457 todas las posibles ofensas, abstenerse en la comida | para eliminar el placer, oponerse al instinto sexual, si se puede, totalmente. Aquí vemos ya los primeros grados del ascetismo o la verdadera negación de la voluntad; esta última expresión designa precisamente lo que en los Evangelios se denomina negarse a sí mismo y tomar sobre sí la cruz (Mt 16, 24.25; Mc 8, 34.35; Lc 9, 23.24; 14, 26.27.33). Pronto se desarrolló esa orientación cada vez en mayor medida y dio origen a los penitentes, los anacoretas y el monacato, un origen que en sí era puro y santo pero, precisamente por ello, totalmente inadecuado para la gran mayoría de los hombres; por eso lo que a partir de ahí se desarrolló solo pudo ser hipocresía y atrocidad: pues *abusus optimi pessimus*[106]. En el ulterior cristianismo culto vemos que aquel germen ascético floreció plenamente en los escritos de los santos y místicos cristianos. Estos predican, junto al amor puro y la total resignación, la absoluta pobreza voluntaria, la serenidad verdadera, la completa indiferencia hacia todas las cosas mundanas, la muerte de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, el total olvido de la propia persona y el abandono en la intuición de Dios. Una completa exposición del tema se encuentra en la *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure* de Fénélon. Pero en ninguna parte está expresado con tanta fuerza y perfección el espíritu cristiano en ese desarrollo suyo como en los escritos de los místicos alemanes, es decir, del Maestro Eckhart, y en el justamente afamado libro *La teología alemana,* del que dice Lutero en el prólogo que escribe en él que, exceptuando la Biblia y san Agustín, de ningún libro ha aprendido más lo que es Dios, Cristo y el hombre que en ese. Sin embargo, no hemos podido tener un texto auténtico

106. [Lo peor es el abuso de lo mejor.]

y no falseado de esa obra hasta el año 1851, con la edición de *Pfeiffer* publicada en Stuttgart. Los preceptos y doctrinas que ahí se ofrecen constituyen la más completa explicación, desde una convicción interior profunda, de lo que yo he presentado como negación de la voluntad de vivir. Ahí, pues, hay que llegar a conocerlo de cerca, antes de convenir sobre el tema con una confianza judío-protestante. Escrita en el mismo espíritu excelente, aunque no totalmente equiparable a aquella obra, está la | *Imitación de la vida* 458
pobre de Cristo de *Tauler*, junto con su *Medulla animae.* A mi parecer, las doctrinas de esos auténticos místicos cristianos son a las del Nuevo Testamento lo que al vino el espíritu del vino. O: lo que en el Nuevo testamento se nos hace visible como a través de un velo y entre niebla, en las obras de los místicos se nos presenta sin envolturas y con toda claridad. Por último, podríamos también considerar el Nuevo Testamento como la primera y los místicos como la segunda consagración —σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια[107].

Pero aquello que hemos denominado negación de la voluntad de vivir lo encontramos aún más desarrollado, expresado con mayor variedad y presentado con mayor viveza de lo que pudiera estar en la Iglesia cristiana y en el mundo occidental, en los escritos antiguos de la literatura sánscrita. El hecho de que aquella visión ética de la vida pudiera alcanzar aquí un desarrollo aún más amplio y una expresión más clara quizá haya que atribuirlo principalmente a que aquí no fue limitada por un elemento totalmente ajeno a ella como lo es para el cristianismo la doctrina judía, a la que el sublime fundador de la fe cristiana tuvo que acomodarse necesariamente, unas veces en forma consciente y otras quizás hasta inconscientemente; de este modo el cristianismo está compuesto de dos elementos altamente heterogéneos de los cuales al que es puramente ético de forma preferente y hasta exclusiva quisiera denominarlo cristiano y distinguirlo del dogmatismo judío previo a él. Si, como se ha temido con frecuencia y en especial en la época actual, aquella religión excelente y salvífica pudiera llegar a una decadencia total, yo solo buscaría la razón de ello en el hecho de que no está formada de un elemento simple sino de dos que son heterogéneos en origen y solo han llegado a unirse en virtud del curso del mundo; en tal caso, al descomponerse los dos elementos debido a su desigual afinidad y reacción al avanzado espíritu de la época, se tendría que

107. [Misterios menores y mayores. Celebrados por los atenienses en marzo y octubre, respectivamente.]

haber producido la disolución del cristianismo, tras la cual la parte puramente ética tendría que haber permanecido intacta, porque es indestructible. — En la ética de los hindúes, tal y como ya ahora, por muy incompleto que sea aún nuestro conocimiento de su literatura, la encontramos expresada con la mayor variedad e inten-
459 sidad en | los Vedas, los Puranas, las obras poéticas, los mitos, las leyendas de sus santos, en sus sentencias y en sus reglas de vida[108], vemos que se prescribe: amar al prójimo negando completamente todo amor propio; el amor en general, no limitado al género humano sino extendido a todo lo viviente; hacer el bien hasta desprenderse de lo ganado con el sudor de la propia frente; paciencia ilimitada frente a todo el que nos ofende; pagar el mal, por grave que sea, con bien y con amor; soportar voluntaria y alegremente cualquier afrenta; abstenerse de toda alimentación animal; castidad perfecta y renuncia a todo placer para aquel que aspire a la verdadera santidad; desechar toda propiedad, abandonar casa y parientes, vivir en total soledad dedicados a meditar en silencio, con una penitencia voluntaria y un terrible y lento tormento de sí mismo, hasta llegar a la total mortificación de la voluntad; esta llega finalmente hasta la muerte voluntaria por hambre, tirándose a los cocodrilos, precipitándose desde la cima sagrada en el Himalaya, siendo enterrado vivo o también lanzándose bajo las ruedas del enorme carro que pasea las imágenes de los dioses entre el canto, el júbilo y la danza de las bayaderas. Y esos preceptos, cuyo origen se remonta a más de cuatro mil años, sobreviven aún hoy, por muy degenerado que esté aquel pueblo en muchos aspectos, y en algunos casos se los lleva hasta el extremo[109]. Lo que se ha mantenido en práctica durante tanto tiempo en un pueblo de tantos millones de
460 habitantes | pese a imponer el más duro sacrificio no puede ser un

108. Cf., por ejemplo, *Oupnek'hat,* studio Anquetil du Perron, vol. 2, n.ºˢ 138, 144, 145, 146. — *Mythologie des Indous par Mad. de Polier*, vol. 2, caps. 13, 14, 15, 16, 17. — *Asiatisches Magazin*, de Klaproth, en el primer volumen: «Sobre la Fo-Religion»; en la misma obra, «Bhaguat-Geeta» o «Diálogo entre Kreeshna y Arjoon»; en el segundo volumen: «Moha-Mudgava». — También *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones*, trad. alemana de Hüttner (1797); en especial, los caps. 6.º y 12.º. — Por último, muchos pasajes de las *Asiatic researches.* (En los últimos cuarenta años la literatura hindú ha crecido tanto en Europa que si quisiera completar esta nota de la primera edición llenaría un par de páginas.)

109. «En la procesión de Jaggernaut [Jagan-natha], en junio de 1840, once hindúes se tiraron bajo el carromato y murieron al instante» (carta de un hacendado de las Indias Orientales en el *Times* del 30 de diciembre de 1840).

capricho ideado arbitrariamente sino que ha de tener su raíz en la esencia de la humanidad. Mas a eso se añade que no nos podemos asombrar lo bastante de la unanimidad que se encuentra al leer la vida de un penitente o santo cristiano y la de uno hindú. Dentro de tan diferentes dogmas, costumbres y entorno, la aspiración y la vida interior de los dos es la misma. Lo mismo ocurre con los preceptos para ambas: así, por ejemplo, Tauler habla de la pobreza total que se ha de perseguir y que consiste en prescindir y despojarse de todo aquello de lo que se podría extraer algún consuelo o placer terrenal: está claro que porque eso alimenta siempre de nuevo la voluntad de cuya extinción se trata: y como contrapartida vemos que en los preceptos de Fo al saniasi, que debe carecer de vivienda y de toda propiedad, se le recomienda además que no se tienda a menudo bajo el mismo árbol para que no adopte ninguna predilección o inclinación por él. Los místicos cristianos y los maestros de la filosofía vedanta coinciden además en opinar que para aquel que ha llegado a la perfección son superfluas todas las obras externas y prácticas religiosas. — Tan gran acuerdo en tan distintas épocas y pueblos es una prueba fáctica de que aquí no se expresa, como gusta de afirmar la vulgaridad optimista, una excentricidad y desatino del sentido sino un aspecto esencial de la naturaleza humana que rara vez se distingue debido a su excelencia.

He indicado las fuentes desde donde podemos llegar a conocer inmediatamente, y extrayéndolos de la vida, los fenómenos en que se presenta la negación de la voluntad de vivir. En cierta medida, ese es el punto más importante de toda nuestra consideración: no obstante, solo lo he expuesto a rasgos generales, ya que es mejor remitirnos a quienes hablan por experiencia inmediata que hacer aumentar sin necesidad este libro a base de repetir lánguidamente lo dicho por ellos.

Solamente quiero aún añadir unas pocas observaciones para caracterizar en general ese estado. Vimos antes que el malvado, | 461
debido a la violencia de su querer, sufre un continuo tormento interior que le consume; y al final, cuando se han agotado todos los objetos del querer, refresca la furiosa sed del egoísmo viendo los padecimientos ajenos. En cambio, aquel en el que se ha dado la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre, falto de alegría y lleno de privaciones que parezca su estado visto desde fuera, está repleto de regocijo interior y verdadera paz celestial. No experimenta el inquieto afán de vida ni la alegría jubilosa condicionada por un violento sufrimiento anterior o posterior, estados estos que constituyen la existencia del hombre lleno de vida; sino que se da en

él una paz inquebrantable, una profunda tranquilidad y una alegría interior: un estado que, si se nos pusiera ante la vista o la imaginación, no podríamos mirar sin la mayor nostalgia, ya que enseguida lo reconoceríamos como el único justo, superior a todos los demás y hacia el cual nuestro mejor espíritu nos grita el gran *sapere aude*[110]. Entonces sentimos que todo cumplimiento de nuestros deseos que le arrancamos al mundo se asemeja a la limosna que hoy mantiene al mendigo en vida para que mañana vuelva a pasar hambre; la resignación, en cambio, se parece a la hacienda hereditaria: libera al poseedor para siempre de todos los cuidados.

Del libro tercero recordamos que el placer estético que produce la belleza consiste en buena parte en que, al entrar en el estado de pura contemplación, quedamos relevados por el momento de todo querer, es decir, de todo deseo y cuidado, por así decirlo, liberados de nosotros mismos; ya no somos el individuo que conoce con vistas a su continuo querer, el correlato de la cosa individual para el que los objetos se convierten en motivos, sino el involuntario y eterno sujeto del conocer, el correlato de la idea: y sabemos que esos instantes en los que, liberados del furioso apremio de la voluntad, por así decirlo, emergemos del pesado éter terrestre son los más felices que conocemos. A partir de ahí podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente hasta quedarse en aquel último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él. Ese hom-
462 bre, que tras numerosas luchas amargas | contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor. Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como las piezas de ajedrez después de terminada la partida, o por la mañana los disfraces tirados cuyas figuras nos gastaron bromas y nos inquietaron en la noche de carna-

110. [«Atrévete a saber». Horacio, *Epist.* I, 2, 40. Kant reproduce la expresión en su ensayo *Respuesta a la pregunta «¿Qué es Ilustración?»* y la erige en lema del movimiento ilustrado.]

val. La vida y sus formas flotan ante él como un fenómeno pasajero, como ante el que está medio despierto flota el ligero sueño matutino a través del cual brilla ya la realidad y que no puede así engañarle: y también como este terminan aquellas desapareciendo sin solución de continuidad. Con todas estas consideraciones podemos llegar a entender en qué sentido se expresa con frecuencia *Guion* hacia el final de sus memorias: «Todo me es indiferente: ya no *puedo* querer: a menudo no sé si existo o no». — Séame también permitido reproducir las propias palabras de aquella santa penitente, aunque no sean muy elegantes, para expresar cómo tras extinguirse la voluntad, la muerte del cuerpo (que no es más que el fenómeno de la voluntad y al suprimirse esta pierde todo su significado) no puede ya tener nada de amargo sino que es sumamente bienvenida: *Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort*[111] (*Vie de Mad. de Guion*, vol. 2, p. 13).

Entretanto, no hemos de pensar que, tras haber sobrevenido de una vez la negación de la voluntad de vivir gracias a que el conocimiento se ha convertido en aquietador, tal negación no vuelve a flaquear y se puede descansar en ella como en una propiedad adquirida. Antes bien, hay que ganarla siempre de nuevo a través de una continua lucha. Pues, dado que el cuerpo es la voluntad misma, solo que en la forma de la objetividad o como fenómeno en el
mundo | como representación, mientras el cuerpo vive a la volun- 463
tad de vivir le sigue siendo posible la existencia, y siempre aspira a entrar en la realidad e inflamarse de nuevo en todo su ardor. De ahí que en la vida de los santos encontremos aquella tranquilidad y dicha descritas solamente como la flor que nace de la continua superación de la voluntad; y vemos que el suelo del que brota es la constante lucha contra la voluntad de vivir: pues nadie en la tierra puede tener descanso duradero. Por eso vemos que las historias de la vida interior de los santos están llenas de luchas espirituales, de tentaciones y momentos en que les abandona la gracia, es decir, aquella forma de conocimiento que, haciendo ineficaces todos los motivos, en su calidad de aquietador general apacigua todo querer, proporciona la paz más profunda y abre la puerta de la libertad. Así vemos que quienes han llegado una vez a negar la voluntad se

111. [Mediodía de la gloria; día en el que ya no hay noche; vida que no teme ya a la muerte, en la muerte misma: porque la muerte ha vencido a la muerte y el que ha sufrido la primera muerte ya no experimentará la segunda.]

mantienen en ese camino con todo esfuerzo, a base de forzarse a renuncias de todas clases, llevando una dura vida de penitencia y buscando lo desagradable: todo, para apaciguar la voluntad que siempre vuelve a florecer. Finalmente, porque ellos ya conocen el valor de la redención, se explica su inquieto cuidado por mantener la salvación lograda, su escrúpulo de conciencia ante cualquier placer inocente o ante el menor impulso de la vanidad, que también aquí es la última en morir: ella, la más indestructible, activa y necia de todas las inclinaciones humanas. — Con la expresión *ascetismo* que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.

Si los que han llegado ya a la negación de la voluntad ejercitan el ascetismo para mantenerse en ella, también el sufrimiento en general tal y como es impuesto por el destino constituye una segunda vía (δεύτερος πλοῦς[112]) para llegar a aquella negación: y hasta podemos suponer que la mayoría solo acceden a ella por esa vía, y que es el sufrimiento sentido y no simplemente conocido lo
464 que con más frecuencia genera la total | resignación, a menudo solo al aproximarse la muerte. Pues son pocos aquellos en los que el mero conocimiento, que al traspasar el *principium individuationis* primero produce la bondad de espíritu y la caridad universal, y al final permite conocer todos los sufrimientos del mundo como propios, basta para provocar la negación de la voluntad. Incluso en aquel que se acerca a ese punto, casi siempre el estado soportable de la propia persona, el halago del instante, la seducción de la esperanza y la satisfacción de la voluntad que siempre se ofrece, es decir, el placer, suponen un continuo obstáculo para la negación de la voluntad y una continua tentación a la renovada afirmación de la misma: por eso todas aquellas seducciones se han personificado en el diablo. Por eso la mayoría de las veces la voluntad ha de quebrarse con el mayor sufrimiento propio antes de que aparezca la negación de sí. Entonces vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente

112. Sobre δεύτερος πλοῦς véase *Stobaeus Floril.*, vol. 2, p. 374. [Segunda tentativa, fracasada la primera: expresión originaria del lenguaje de la navegación, referida a «cuando no hay viento y se navega a remo» (Eustatio). En sentido amplio, referido a cuando algo no va bien y se intenta de otro modo. Cf. Platón, ***Político***, 300d, y *Fedón* 99d, entre otros.]

vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacido de la llama purificadora del sufrimiento. Incluso a quienes fueron sumamente malvados los vemos a veces purificados hasta ese grado: se han convertido en otros y transformado totalmente. Por eso sus anteriores fechorías no angustian ya su conciencia; sin embargo, las expían gustosamente y ven con alegría terminar el fenómeno de aquella voluntad que ahora les resulta ajena y repulsiva. De esta negación de la voluntad causada por una gran desgracia y la desesperanza de toda salvación nos ha ofrecido una representación clara e intuitiva, como no se conoce otra en la poesía, el gran Goethe, en la historia del sufrimiento de Margarita dentro de su inmortal obra maestra *Fausto*. Ese es un perfecto modelo de la segunda vía, que conduce a la negación de la voluntad, no como la | primera, a través del mero conocimiento del sufri- 465
miento de todo un mundo del que uno se apropia libremente, sino por medio de un exaltado dolor propio sufrido por él mismo. Ciertamente, muchas tragedias terminan llevando a sus héroes, de poderosa voluntad, a ese punto de la total resignación donde entonces usualmente terminan al mismo tiempo la voluntad de vivir y su fenómeno: pero ninguna representación que yo conozca pone a la vista lo esencial de aquella transformación con tanta claridad y tan depurado de todo lo accesorio como el mencionado *Fausto*.

En la vida real vemos con gran frecuencia transformados de ese modo aquellos desgraciados que han de vaciar la mayor medida del sufrimiento porque, tras habérseles quitado toda esperanza, en plenitud de fuerzas espirituales se enfrentan en el patíbulo a una muerte ignominiosa, brutal y con frecuencia llena de tormentos. Ciertamente, no podemos suponer que entre su carácter y el de la mayoría de los hombres haya tanta diferencia como indica su destino, sino que este hemos atribuírselo en su mayor parte a las circunstancias: sin embargo, ellos son culpables y, en buena medida, malvados. Luego vemos que muchos de ellos se transforman de la manera indicada después de haberse perdido toda esperanza. Entonces muestran una verdadera bondad y pureza de espíritu, al tiempo que un horror a cometer una acción mínimamente malvada o poco caritativa: perdonan a sus enemigos, aun cuando por su causa hubieran sufrido sin culpa, no solo de palabra y por un fingido

temor al juicio de los infiernos, sino de hecho, totalmente en serio y sin pretender venganza alguna. Incluso al final su sufrimiento y su muerte se les hace amable: pues se ha producido la negación de la voluntad de vivir; a menudo rechazan la salvación que se les ofrece y mueren gustosos, tranquilos, felices. En el exceso de dolor se les ha revelado el secreto último de la vida: que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, por muy diferentes que se muestren al conocimiento que sigue el principio de razón, son en sí mismos idénticos, son el fenómeno de aquella voluntad de vivir única que objetiva su conflicto consigo misma por medio del *principium individuationis*: ellos han llegado a conocer las dos caras, la maldad y el mal, en toda su dimensión y, al comprender
466 finalmente la identidad | de ambos, ahora rechazan los dos y niegan la voluntad de vivir. Con qué mitos y dogmas den cuenta a su razón de ese conocimiento intuitivo e inmediato, y de la transformación que experimentaron es, como se dijo, indiferente.

Testigo de un cambio de mentalidad de esa clase fue, sin duda, *Matthias Claudius* cuando escribió el notable artículo publicado en *El mensajero de Wandsbeck* (vol. 1, p. 115) con el título «Historia de la conversión de ***» y que concluye así: «La manera de pensar del hombre puede pasar de un punto de la periferia al opuesto y volver otra vez al anterior, si las circunstancias le trazan esa curva. Y esos cambios no son precisamente algo grande e interesante en el hombre. Pero aquel *cambio notable, católico, transcendental,* en el que todo el círculo se rompe de manera irreparable y todas las leyes de la psicología se vuelven vanas y vacías, donde se quita la vestidura de la piel, o al menos se le da la vuelta, y se le cae al hombre la venda de los ojos, es algo tal que cualquiera que sea en alguna medida consciente del aire que respira abandona padre y madre si con ello puede oír y experimentar algo seguro al respecto».

Por lo demás, la cercanía de la muerte y la ausencia de esperanza no son absolutamente necesarias para tal purificación mediante el sufrimiento. También sin ellas, a través de una gran desgracia y un gran dolor, puede imponerse violentamente el conocimiento de la contradicción de la voluntad de vivir consigo misma, así como comprenderse la nihilidad de todo afán. Por eso con frecuencia se han visto hombres como reyes, héroes o aventureros que, tras llevar una agitada vida inmersa en el apremio de las pasiones, de repente se transformaron, recurrieron a la resignación y a la penitencia y se hicieron ermitaños o monjes. A este capítulo pertenecen todas las auténticas historias de conversiones, por ejemplo, la de Raimundo

Lulio, que, al ser citado finalmente por una dama a la que pretendía largo tiempo, aguardaba la satisfacción de todos sus deseos cuando ella, abriendo su corpiño, le mostró su pecho espantosamente corroído por el cáncer. Desde ese instante, como si hubiera visto los infiernos, abandonó la corte del rey de Mallorca | y marchó al 467
desierto a hacer penitencia[113]. Muy semejante a la historia de esta conversión es la del Abad Rancé, que he narrado brevemente en el capítulo 48 del segundo volumen. Si consideramos que el motivo fue en ambos casos el tránsito del placer a la atrocidad de la vida, eso nos ofrece una explicación al hecho llamativo de que es en la nación europea más amante de la vida, más jovial, sensual y frívola, la francesa, donde ha surgido la más estricta con gran diferencia de todas las órdenes monacales: la trapense; tras su decadencia, esta orden fue restablecida por Rancé y a pesar de las revoluciones, los cambios en la Iglesia y la incredulidad creciente, se mantiene hasta el día de hoy en su pureza y su fructífera severidad.

Sin embargo, semejante conocimiento de la condición de esta existencia puede volver a alejarse a la vez que su motivo, apareciendo de nuevo la voluntad de vivir y junto a ella el carácter anterior. Así vemos que el apasionado Benvenuto Cellini se transformó de esa manera una vez en la cárcel y otra durante una grave enfermedad, pero tras desaparecer el sufrimiento volvió a caer en el antiguo estado. En general, la negación de la voluntad no surge del sufrimiento con la necesidad con que surge el efecto de la causa sino que la voluntad permanece libre. Pues aquí se encuentra el único punto en que su libertad irrumpe inmediatamente en el fenómeno: de ahí el pronunciado asombro de Asmus[114] ante el «cambio transcendental». En todo sufrimiento podemos pensar una voluntad que lo supere en violencia y sea así invencible. Por eso habla Platón en el *Fedón* acerca de aquellos que hasta el momento de su ejecución comen opíparamente, beben y disfrutan del amor, afirmando la voluntad hasta la muerte. En el Cardenal Beaufort[115] Shakespeare nos pone ante los ojos el terrible fin de un desalmado que muere en la más completa desesperación, porque ningún sufrimiento ni muerte puede quebrantar una voluntad enérgica hasta la maldad más manifiesta.

| Cuanto más violenta es la voluntad, más estridente es el fe- 468
nómeno de su conflicto y, por lo tanto, mayor es el sufrimiento. Un mundo que fuera el fenómeno de una voluntad de vivir sin compa-

113. *Bruckeri hist. philos.*, tomo IV, parte I, p. 10.
114. Alias de Matthias Claudius. [*N. de la T.*]
115. *Enrique VI*, parte 2, acto 3, escena 3.

ración más violenta que la del mundo presente mostraría un sufrimiento tanto mayor: sería, pues, un *infierno*.

Porque todo sufrimiento, al ser una mortificación y una llamada a la resignación, es potencialmente una fuerza salvadora, se explica que una gran desgracia y un profundo dolor inspiren ya en sí mismos un cierto respeto. Pero el que sufre sólo nos parece totalmente respetable cuando, contemplando el curso de su vida como una cadena de sufrimientos o lamentándose de un dolor grande e incurable, en realidad no mira hacia la concatenación de circunstancias que arrojaron su vida a la tristeza ni se queda parado en aquella gran desgracia individual que le afectó (pues hasta entonces su conocimiento sigue aún el principio de razón y se encuentra apegado al fenómeno individual; él sigue queriendo todavía la vida, pero no bajo las condiciones que se le presentan). Antes bien, él no es realmente respetable hasta que su mirada se haya elevado desde lo individual a lo universal, hasta que considere su propio sufrimiento como un simple ejemplo del todo y, haciéndose genial en un sentido ético, para él *un* caso valga por mil y entonces la totalidad de la vida, concebida en esencia como sufrimiento, le conduzca a la resignación. Por eso es de respetar cuando en el *Torcuato Tasso* de Goethe la princesa se explaya hablando de cómo su propia vida y la de los suyos ha sido siempre triste y desconsolada, y lo ve todo desde una perspectiva general.

Un carácter sumamente noble nos lo imaginamos siempre con un cierto toque de callada tristeza, que para nada es el continuo malhumor por las contrariedades cotidianas (eso sería un rasgo indigno y haría temer un espíritu malvado) sino la conciencia de la nihilidad de todos los bienes y el sufrimiento de toda vida, no solo de la propia; una conciencia esta que ha nacido del conocimiento. Sin embargo, tal conocimiento solo puede despertarse con el sufrimiento experimentado por uno mismo, en especial cuando es único y de gran magnitud; así es como a Petrarca un solo deseo irrealiza-
469 ble le llevó para toda la vida a aquella resignada tristeza que | de forma tan conmovedora nos aborda en sus obras: pues la Daphne[116] que él perseguía tuvo que desvanecerse en sus brazos para dejar en su lugar el laurel inmortal. Cuando la voluntad se quebranta en un

116. Ninfa hija del dios del río Peneo. El dios Apolo se enamoró de ella y, cuando ella rechazó sus requerimientos, él la persiguió por el bosque. Suplicó a su padre que la ayudara y, como Apolo insistiera en cortejarla, la ninfa se transformó en un laurel (*daphne*, en griego). Desconsolado por la transformación de Dafne, Apolo hizo del laurel su árbol sagrado. [*N. de la T.*]

cierto grado debido a una negativa grande e irrevocable del destino, ya casi no se vuelve a querer y el carácter se muestra afable, triste, noble y resignado. Cuando finalmente el pesar ya no tiene un objeto determinado sino que se extiende a la totalidad de la vida, entonces constituye en cierta medida un volver sobre sí, un retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad cuya visibilidad, el cuerpo, él va minando calladamente pero a fondo, con lo que el hombre percibe que en cierta medida se desprende de sus lazos y tiene un suave presentimiento de la muerte que se le anuncia como disolución del cuerpo y de la voluntad; de ahí que a ese pesar acompañe una secreta alegría que, según creo, es lo que el más melancólico de todos los pueblos ha denominado *the joy of grief*[117]. Sin embargo, también aquí encontramos el escollo del *sentimentalismo* tanto en la vida misma como en su representación poética: en efecto, cuando nos entristecemos y lamentamos continuamente sin elevarnos a la resignación y recobrar el ánimo, hemos perdido a la vez el cielo y la tierra quedándonos solamente con un sentimentalismo lacrimoso. Solo cuando el sufrimiento adopta la forma de un mero conocimiento puro que, actuando como *aquietador de la voluntad*, da lugar a la resignación, constituye una vía de salvación y es así respetable. En ese sentido, al ver a alguien muy desgraciado experimentamos un cierto respeto afín al que nos inspiran la virtud y la nobleza, a la vez que nuestro propio estado de felicidad aparece como un reproche. No podemos por menos de considerar todo sufrimiento, tanto el sentido por nosotros mismos como el ajeno, como un acercamiento al menos posible a la virtud y la santidad; y, por el contrario, los placeres y las satisfacciones mundanas, como un alejamiento de las mismas. Esto llega al punto de que todo hombre que soporta un gran sufrimiento corporal o espiritual, e incluso todo el que realiza con el sudor de su frente hasta agotarse visiblemente un trabajo corporal que requiere el mayor esfuerzo, si lo hace con paciencia y sin quejarse, | al examinarlo con atención 470
nos parecerá algo así como un enfermo que se aplica una dolorosa cura pero soporta voluntariamente y hasta con satisfacción el dolor que aquella le causa, ya que sabe que cuanto más sufra más se destruirá el tejido enfermo, por lo que el dolor actual es la medida de su curación.

Conforme a todo lo dicho, la negación de la voluntad de vivir, que es aquello que se denomina resignación total o santidad, nace

117. [La alegría de la aflicción.]

siempre del aquietador de la voluntad que supone el conocimiento de su contradicción interna y de su nihilidad esencial, tal y como se expresa en el sufrimiento de todo ser viviente. La diferencia que nosotros hemos presentado como dos vías diferentes radica en si es el sufrimiento meramente *conocido* el que suscita aquel conocimiento mediante la libre apropiación del mismo al traspasar el *principium individuationis*, o bien es el sufrimiento inmediatamente *sentido* el que lo causa. La verdadera salvación, la liberación de la vida y el sufrimiento, no son pensables sin una negación total de la voluntad. Hasta entonces cada cual no es más que esa voluntad misma cuyo fenómeno es una existencia evanescente, una aspiración siempre vana y siempre fracasada, y ese mundo lleno de sufrimientos aquí presentado, al que todos pertenecen irremediablemente del mismo modo. Pues antes descubrimos que a la voluntad de vivir la vida le es siempre cierta y su única forma real es el presente, del que ninguno de aquellos fenómenos escapa por mucho que en ellos imperen el nacimiento y la muerte. El mito hindú expresa eso diciendo: «Ellos renacerán». La gran diferencia ética de los caracteres tiene el significado de que el malvado está infinitamente lejos de llegar al conocimiento del que nace la negación de la voluntad, y por eso está *realmente* abandonado a todos los tormentos que en la vida aparecen como *posibles*; pues también el eventual estado de felicidad presente es para su persona un simple fenómeno mediado por el *principium individuationis* y un velo de Maya, el sueño feliz del mendigo. Los sufrimientos que inflige a otros en la vehemente y rabiosa sed de su voluntad son la medida de los que puede experimentar por sí mismo sin quebrantar su voluntad ni conducirle a la negación final. En cambio, todo amor verdadero y
471 puro, | y hasta toda justicia libre, nacen ya de la superación del *principium individuationis*, superación esta que cuando se produce con total claridad provoca la plena santificación y redención, cuyo fenómeno es el estado de resignación antes descrito, la paz imperturbable que lo acompaña y la suma alegría en la muerte[118].

§ 69

Hemos expuesto ampliamente, dentro de los límites de nuestra consideración, la negación de la voluntad de vivir, único acto de su

118. Véase sobre esto el capítulo 48 del segundo volumen.

libertad que se manifiesta en el fenómeno y que, por lo tanto, constituye, como Asmus la llama, el cambio transcendental. De ella nada se diferencia más que la supresión voluntaria del propio fenómeno individual: el *suicidio*. Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento. La voluntad de vivir se encuentra tan impedida en ese fenómeno individual, que no puede desplegar su aspiración. Por eso se decide conforme a su ser en sí, que se halla fuera de las formas del principio de razón, y al que por lo tanto le es indiferente todo fenómeno individual; pues ese ser permanece intacto frente a todo nacer y perecer, y constituye el interior de la vida de todas las cosas. Porque aquella misma sólida certeza interior que hace que todos nosotros vivamos sin un constante escalofrío ante la muerte, la certeza de que a la vida nunca le puede faltar su fenómeno, respalda la acción también en el caso del suicidio. Así
pues, la voluntad de vivir aparece | tanto en esa autodestrucción 472
(Siva) como en el bienestar de la autoconservación (Visnú) y en el placer de la procreación (Brahma). Ese es el significado íntimo de la *unidad de la Trimurti* que todo hombre es, si bien en el tiempo resalta a veces una o a veces otra de sus tres cabezas. — Lo que es la cosa individual a la idea, es el suicidio a la negación de la voluntad: el suicida niega solamente el individuo, no la especie. Ya antes vimos que, puesto que a la voluntad de vivir le es siempre cierta la vida y a esta esencial el sufrimiento, el suicidio, la destrucción voluntaria de un fenómeno individual en el que la cosa en sí queda intacta —al igual que está fijo el arco iris por muy rápido que cambien las gotas que en ese instante son su soporte—, es una acción totalmente vana y necia. Pero además constituye la obra maestra de Maya, al ser la expresión más manifiesta de la contradicción de la voluntad de vivir consigo misma. Conocimos ya esa contradicción en los fenómenos inferiores de la voluntad, en la continua lucha entre todas las manifestaciones de las fuerzas naturales y todos los individuos orgánicos por la materia junto con el espacio y en tiempo; vimos también que, al ir ascendiendo en los grados de objetivación de la voluntad, aquel conflicto destacaba

cada vez más y con una terrible claridad. Y así al final, en el nivel superior que es la idea del hombre, alcanza ese grado en el que no solo los individuos que representan la misma idea se exterminan unos a otros sino que incluso el mismo individuo se declara la guerra a sí mismo; y la violencia con la que quiere la vida y se agolpa contra su obstáculo, el sufrimiento, le lleva a destruirse a sí mismo, de modo que la voluntad individual a través de un acto suyo suprime el cuerpo, que no es más que su propia visibilidad, antes de que el sufrimiento quebrante la voluntad. Precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, deja de vivir, y la voluntad se afirma aquí justamente en la supresión de su fenómeno porque no se puede afirmar de otra manera. Mas el sufrimiento al que de ese modo se sustrae era lo que en cuanto mortificación de la voluntad le podría haber conducido a la negación de sí misma y a la salvación, por lo que en ese respecto el suicida se asemeja a un enfermo que
473 tras haber comenzado una dolorosa operación | que podría sanarle de raíz, no permite que concluya sino que prefiere mantener la enfermedad. El sufrimiento se aproxima y abre en cuanto tal la posibilidad de negar la voluntad; pero él lo rechaza al destruir el fenómeno de la voluntad, el cuerpo, para que la voluntad se mantenga sin quebranto. — Esa es la razón por la que casi todas la éticas, tanto filosóficas como religiosas, condenan el suicidio, si bien para ello no pueden alegar más que extrañas razones sofísticas. Pero si a un hombre hubiera de retenerle del suicidio algún impulso puramente moral, el sentido íntimo de su autorepresión (al margen de en qué conceptos lo revistiese su razón) sería este: «No quiero sustraerme al sufrimiento, para poder contribuir a la supresión de la voluntad de vivir, cuyo fenómeno es tan lamentable, de modo que el conocimiento de la verdadera esencia del mundo que ahora nace en mí se refuerce hasta el punto de convertirse en un aquietador final de la voluntad y me libere para siempre».

De vez en cuando se dan a conocer casos en los que el suicidio se extiende a los hijos: el padre mata a los hijos, a los que quiere mucho, y luego a sí mismo. Tengamos en cuenta que la conciencia moral, la religión y todos los conceptos heredados le enseñan que el asesinato es el delito más grave, delito que él sin embargo comete en la hora de su propia muerte y sin que pueda tener para ello un motivo egoísta; tal hecho sólo se puede explicar porque aquí la voluntad del individuo se reconoce inmediatamente en los hijos, aunque sumida en la ilusión que considera el fenómeno como cosa en sí; y profundamente conmovida por el conocimiento de la miseria de toda vida, cree ahora que con el fenómeno suprime la

esencia misma, y por eso quiere salvar de la existencia y su miseria a sí mismo y a los hijos, en los que ve la repetición de su propia vida. — Un error muy parecido a ese sería el de creer que se puede conseguir lo mismo que con la castidad voluntaria frustrando los fines de la naturaleza en la fecundación o, teniendo en cuenta el ineludible sufrimiento de la vida, fomentando la muerte del recién nacido en lugar de hacer todo lo necesario para asegurar la vida de cualquier ser que entre en ella. | Pues cuando hay voluntad de vivir, 474
que es lo único metafísico o la cosa en sí, ninguna fuerza puede quebrantarla sino que solo se puede destruir su fenómeno en ese lugar y ese momento. Ella misma no puede ser suprimida por nada más que el *conocimiento*. De ahí que el único camino de la salvación sea que la voluntad se manifieste sin obstáculos para que pueda *conocer* su propio ser en esa manifestación. Solo como consecuencia de ese conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y al tiempo terminar con el sufrimiento que es inseparable de su fenómeno: pero no es posible lograrlo con la violencia física, como la destrucción del germen, la muerte del recién nacido o el suicidio. La naturaleza guía la voluntad a la luz porque solamente en la luz puede encontrar su salvación. Por eso hay que favorecer de todos los modos los fines de la naturaleza cuando la voluntad de vivir, que es su esencia interior, se ha decidido.

Totalmente distinto del suicidio usual parece ser una especial clase del mismo que, sin embargo, quizás no esté aún lo bastante constatada. Se trata de la muerte por ayuno elegida libremente en el grado superior de la ascética, cuyo fenómeno, no obstante, ha estado siempre acompañado de gran excitación religiosa y hasta de superstición, con lo que se ha vuelto confuso. Sin embargo, parece que la negación total de la voluntad puede alcanzar el grado en el que se suprime incluso la voluntad necesaria para mantener el estado vegetativo del cuerpo mediante la asimilación de alimento. Esa clase de suicidio no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer. Aquí no se puede pensar otra clase de muerte más que por ayuno (a no ser que surgiera de una especial superstición); porque el propósito de acortar el tormento sería ya realmente un grado de afirmación de la voluntad. Los dogmas que llenan la razón de tal penitente le reflejan la ilusión de que un ser superior le ha ordenado el ayuno al que le impulsa una inclinación interna. De eso se pueden encontrar antiguos ejemplos en la *Colección de historias de la naturaleza y la medicina de Breslau*, septiembre de 1719 (pp. 363 ss.); en las *Nouvelles de la* | *république des* 475

lettres de Bayle, febrero de 1685 (pp. 189 ss.); en Zimmermann, *Sobre la vida retirada* (vol. 1, p. 182); en la *Histoire de l'académie des sciences* de 1764, un informe de Houttuyn; este es repetido en el *Compendio de medicina práctica* (vol. 1, p. 69). Otros informes se encuentran en Hufeland, *Revista de práctica terapéutica* (vol. 10, p. 181 y vol. 48, p. 95); también en la *Revista de medicina psíquica* de Nasse, 1819 (n.° 3, p. 460); en el *Edinburgh medical and surgical Journal*, 1809 (vol. 5, p. 319). En el año 1833 todos los periódicos informaron que en enero el historiador inglés doctor Lingard había muerto voluntariamente de hambre en Dover; según noticias posteriores, no había sido él mismo sino un pariente suyo. Sin embargo, en la mayoría de esos informes los individuos son presentados como dementes, y no se puede ya averiguar en qué medida haya podido ser ese el caso. Pero quisiera reproducir aquí una noticia reciente de esa clase, aun cuando solo fuera para conservar uno de los raros ejemplos de ese llamativo y extraordinario fenómeno de la naturaleza humana que al menos en apariencia pertenece al capítulo en que lo pretendo incluir y en otro caso sería muy difícil de explicar. La mencionada noticia se encuentra en el *Corresponsal de Núremberg* del 29 de julio de 1813, con las palabras siguientes:

«Desde Berna informan que en Thurnen, en un espeso bosque, se encontró una cabaña y dentro de ella el cadáver de un hombre que llevaba alrededor de un mes en descomposición, vestido con una ropa que pocas pistas podía dar sobre la posición de su propietario. En el lugar había dos camisas muy finas. La pieza más importante era una Biblia con páginas en blanco, parte de las cuales estaban escritas por el muerto. Habla ahí del día que partió de su casa (su lugar de nacimiento no se menciona) y luego dice: él fue empujado por el espíritu de Dios al desierto para orar y ayunar. Ya durante su viaje ayunó siete días y luego volvió a comer. Ya en su asentamiento ayunó de nuevo durante muchos días. Cada día se señala con una raya de las que se encuentran cinco, y es de suponer
476 que después el peregrino | murió. También se encontró una carta a un pastor en relación con una predicación que el muerto había oído de él, solo que falta la dirección». — Entre esa muerte nacida del extremo del ascetismo y el habitual suicidio por desesperación puede haber diversos grados intermedios y mezclas que son ciertamente difíciles de explicar; pero el ánimo humano tiene profundidades, oscuridades y complicaciones que son extremadamente difíciles de aclarar y desplegar.

§ 70

La exposición que ahora concluyo de lo que denomino negación de la voluntad de vivir podría quizá considerarse inconciliable con la anterior explicación de la necesidad que corresponde tanto a la motivación como a cualquier otra forma del principio de razón y según la cual los motivos, como todas las causas, no son más que causas ocasionales con las que el carácter despliega su esencia y la revela con la necesidad de una ley natural; por esa razón negamos allá la libertad como *liberum arbitrium indifferentiae.* Pero lejos de negar aquello, lo recuerdo ahora. En realidad, la verdadera libertad, es decir, la independencia respecto del principio de razón, solamente conviene a la voluntad como cosa en sí y no a su fenómeno, cuya forma esencial es siempre el principio de razón, el elemento de la necesidad. Pero el único caso en que aquella libertad puede hacerse visible también en el fenómeno es aquel en el que pone fin a aquello que se manifiesta; y dado que el mero fenómeno en cuanto es un miembro en la cadena de las causas, el cuerpo vivo, perdura en el tiempo que no contiene más que fenómenos, la voluntad que se manifiesta mediante ese fenómeno entra entonces en contradicción con él, ya que niega lo que él expresa. En tal caso, por ejemplo, los genitales, en cuanto visibilidad del impulso sexual, están ahí y son sanos; y sin embargo no se quiere la satisfacción sexual ni en lo más íntimo del propio ser: todo el cuerpo es una mera expresión sensible de la voluntad de vivir y sin embargo ya no actúan los motivos
correspondientes a esa voluntad: | hasta la disolución del cuerpo, el 477
fin del individuo y con él la inhibición de la voluntad natural, son bienvenidos y deseados. La contradicción entre nuestras afirmaciones sobre la necesidad de la determinación de la voluntad por los motivos conforme al carácter, por un lado, y la posibilidad de una total supresión de la voluntad, con lo que los motivos se vuelven impotentes, por otro, no es más que la repetición en la reflexión filosófica de esa contradicción *real* nacida de la injerencia de una libertad perteneciente a la voluntad en sí y que no conoce necesidad alguna, en la necesidad de su fenómeno. La clave para conciliar esas contradicciones consiste en que el estado en que el carácter se sustrae al poder de los motivos no nace inmediatamente de la voluntad sino de una forma de conocimiento modificada. En efecto, mientras el conocimiento no sea otro que el sumido en el *principium individuationis* y regido por el principio de razón, también el poder de los motivos es irresistible: pero cuando, traspasado el *principium individuationis*, se conocen inmediatamente las ideas

y hasta la esencia de la cosa en sí como la voluntad idéntica en todas las cosas, y de ese conocimiento nace un aquietador general del querer, entonces los motivos individuales se vuelven ineficaces porque la forma de conocimiento que les corresponde ha sido oscurecida por otra completamente distinta y ha retrocedido. Por eso el carácter nunca puede cambiar parcialmente sino que, con la consecuencia de una ley natural, ha de realizar en lo particular la voluntad de la que él es fenómeno en su totalidad: pero precisamente esa totalidad, el carácter mismo, puede ser totalmente suprimido por medio del cambio de conocimiento antes indicado. Esa supresión suya es lo que Asmus, según antes se citó, designa con admiración como el «cambio católico, transcendental»: justamente él es lo que en la Iglesia cristiana se denominó con gran acierto *renegeración*; y el conocimiento del que nace es lo que se llamó *acción de la gracia*. — Precisamente a que no se trata de un cambio sino de una total superación del carácter, se debe el que, por muy diferentes que fueran antes de la superación los caracteres afectados
478 por ella, después | de la misma muestran una gran semejanza en la forma de obrar, si bien cada uno *habla* de forma muy diferente, conforme a sus conceptos y dogmas.

Así pues, en este sentido, el antiguo filosofema de la libertad de la voluntad, siempre discutido y siempre afirmado, no carece de fundamento, como tampoco está falto de sentido el dogma de la Iglesia de la acción de la gracia y la regeneración. Pero vemos que de forma inesperada ambas cosas coinciden en una, y ahora podemos también entender en qué sentido pudo decir el eximio Malebranche: *La liberté est un mystère*[119]; y tenía razón. Pues precisamente lo que los místicos cristianos llaman *acción de la gracia* y *regeneración* constituye para nosotros la única manifestación inmediata de la *libertad de la voluntad*. Surge cuando la voluntad, habiendo llegado al conocimiento de su ser en sí, obtiene de él un *aquietador* y justamente así se sustrae a la acción de los *motivos*, que se encuentran en el dominio de otra forma de conocimiento cuyos objetos no son más que fenómenos. — La posibilidad de la libertad que así se manifiesta es el mayor privilegio del hombre, del cual carece eternamente el animal porque tiene como condición la reflexión racional que permite abarcar la totalidad de la vida inde-

119. «La libertad es un misterio». Schopenhauer toma esta frase, que antepone como lema a su escrito *Sobre la libertad de la voluntad*, de Helvecio, *De l'esprit* (1758), p. 38, que cita libremente la afirmación de Malebranche de «que la libertad era un misterio». [*N. de la T.*]

pendientemente de la impresión presente. El animal carece de toda posibilidad de libertad, como carece incluso de la posibilidad de una capacidad de elección verdadera, o sea, reflexiva, después de un conflicto de motivos que tendrían que ser para ello representaciones abstractas. Por eso, con la misma necesidad con la que cae la piedra al suelo, clava el lobo hambriento sus dientes en la carne de la presa, sin posibilidad de conocer que él es tanto el despedazado como el que despedaza. La *necesidad* es el *reino de la naturaleza*; la *libertad* es el *reino de la gracia*.

Dado que, como hemos visto, aquella *autosupresión de la voluntad* nace del conocimiento, pero todo conocimiento y comprensión es en cuanto tal independiente del arbitrio, también aquella negación del querer, aquella entrada en la libertad, no puede conseguirse a la fuerza a base de propósitos sino que nace de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, por lo que llega de repente y como caída del cielo. | Precisamente por eso la 479
Iglesia la llamó *acción de la gracia*: mas así como esta la hace aún depender de la aceptación de la gracia, también la acción del aquietador es en último término un acto de libertad de la voluntad. Y puesto que como consecuencia de tal acción de la gracia se transforma de raíz y se convierte todo el ser del hombre, de modo que ya no quiere nada de todo lo que hasta entonces quería con tanta vehemencia, y en realidad es como si apareciera un hombre nuevo en lugar del viejo, a ese resultado de la acción de la gracia lo llamó *regeneración*. Pues aquello a lo que ella denomina *hombre natural* y a lo que niega toda capacidad para el bien, eso es precisamente la voluntad de vivir que tiene que ser negada si se ha de conseguir la redención de una existencia como la nuestra. En efecto, por detrás de nuestra existencia se encierra algo distinto que solo nos resulta accesible si nos libramos del mundo.

La doctrina cristiana, al contemplar no los individuos según el principio de razón sino la idea del hombre en su unidad, simboliza la *naturaleza*, la *afirmación de la voluntad de vivir, en Adán*, cuyo pecado original heredado por nosotros, es decir, nuestra unidad con él en la idea, que se representa en el tiempo a través del nexo de la procreación, nos hace a todos partícipes del sufrimiento y la muerte eterna: en cambio, simboliza *la gracia*, la *negación de la voluntad*, la *salvación*, en el Dios hecho hombre que, libre de todo pecado, es decir, de toda voluntad de vivir, tampoco puede haber nacido como nosotros de la más decidida afirmación de la voluntad, ni puede como nosotros poseer un cuerpo que sea en todo voluntad concreta, fenómeno de la voluntad; sino que, nacido de la virgen

pura, también tiene una simple apariencia de cuerpo. Esto último, según los docetas[120], es decir, algunos Padres de la Iglesia que fueron consecuentes en el tema. En especial lo enseñó Apeles[121]; contra él y sus seguidores se levantó Tertuliano. Pero también el mismo san Agustín comenta el pasaje de Rom 8, 3: *Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati*[122], luego: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat*[123]. (*Liber quaestion.* 83, qu. 66). Él mismo enseña en su obra titulada *Opus*
480 *imperfectum* I, 47 | que el pecado original es a la vez pecado y castigo. Se puede encontrar ya en el recién nacido, pero no se muestra hasta que es adulto. Sin embargo, el origen de ese pecado se puede derivar de la voluntad del pecador. Ese pecador ha sido Adán; pero en él hemos existido todos: Adán fue desgraciado y en él nos hemos vuelto desgraciados todos. — Realmente, la doctrina del pecado original (afirmación de la voluntad) y de la redención (negación de la voluntad) es la gran verdad que constituye el núcleo del cristianismo; mientras que lo demás no es en su mayoría más que ropaje y envoltura, o bien adorno. Por consiguiente, debemos concebir en general a Jesucristo como el símbolo o la personificación de la negación de la voluntad de vivir; pero no individualmente, bien sea según su historia mítica en los Evangelios o según la historia verdadera en la que presuntamente se basó. Pues no será fácil que la una ni la otra satisfagan plenamente. Son el mero vehículo de la primera concepción, hecho para el pueblo, que siempre exige algo fáctico. — No nos importa aquí que en la época reciente el cristianismo haya olvidado su significado verdadero y haya degenerado en un vulgar optimismo.

120. Herejía cristológica que aparece ya hacia fines de la edad apostólica, se difundió en los primeros años del siglo II y dejó su impronta en la mayor parte de los sistemas gnósticos. Para los docetas la humanidad de Cristo, luego también su cuerpo, eran sólo aparentes. [*N. de la T.*]

121. Discípulo de Marción, dio un nuevo impulso a sus doctrinas, pero modificándolas en algunos aspectos. Rechazó el principio dualista del gnosticismo y volvió al monismo: existe un solo Dios eterno, necesario, omnipotente, bueno, creador de los ángeles. A un ángel rebelde debe atribuirse la creación de este mundo. En cuanto a las almas, defiende la doctrina platónica de la preexistencia; ellas, según esta doctrina, habrían sido arrojadas del cielo a la tierra y encerradas forzosamente en un cuerpo. En cuanto a Cristo, Apeles sostiene que tuvo un verdadero cuerpo, pero que este cuerpo se quedó en los cielos durante su estancia en la tierra. [*N. de la T.*]

122. [Dios envió a su Hijo en semejanza de carne de pecado.]

123. [Pues no era carne de pecado lo que no había nacido de un placer carnal: pero en él había una semejanza de carne de pecado porque era carne mortal.]

Además, es una doctrina evangélica y originaria del cristianismo la que san Agustín defendió contra las trivialidades de los pelagianos con el consentimiento de los jefes de la Iglesia, y que *Lutero* intentó restablecer y depurar de errores, tarea esta de la que hizo el fin central de sus afanes, según lo declara expresamente en su libro *De servo arbitrio*: me refiero a la doctrina de que la *voluntad no es libre* sino que está originariamente sometida a la inclinación hacia el mal; por eso sus obras son siempre pecaminosas y deficientes, y nunca pueden dar satisfacción a la justicia; así que al final no salvan en modo alguno esas obras sino solo la fe; mas esa fe no nace de la intención y la voluntad libre sino por la *acción de la gracia* y sin nuestra intervención, como venida de fuera. — No solo los anteriormente mencionados, sino también este último auténtico dogma evangélico pertenece a aquellos que hoy en día una visión burda y trivial rechaza como absurdos o los encubre cuando, al simpatizar pese a Agustín y Lutero con el entendimiento casero del
pelagianismo, que es justamente el racionalismo actual, | considera 481
anticuados esos profundos dogmas característicos y esenciales al cristianismo en el sentido estricto; y, en cambio, se aferra exclusivamente al dogma de raíz y tradición judía, que solo por vía histórica
se ha vinculado al cristianismo[124], | y lo convierte en su tema princi- 482

124. Hasta qué punto ello es así se aprecia en el hecho de que todas las contradicciones y elementos inconcebibles contenidos en la dogmática cristiana que Agustín sistematizó de forma consecuente y que han conducido directamente a la opuesta trivialidad del pelagianismo, desaparecen tan pronto como hacemos abstracción del dogma judío y reconocemos que el hombre no es la obra de otro sino de su propia voluntad. Entonces todo se vuelve enseguida claro y correcto, y no hace falta ya la libertad del *operari*, porque esta se encuentra en el *esse* y precisamente ahí se encuentra también el pecado en cuanto pecado original: mas la acción de la gracia es nuestra propia acción. — En cambio, dentro de la actual visión racionalista muchas doctrinas de la dogmática agustiniana fundada en el Nuevo Testamento resultan insostenibles y hasta indignantes, por ejemplo, la predestinación. Conforme a ello, se rechaza lo propiamente cristiano y se vuelve al burdo judaísmo. Pero el error de cálculo o el defecto de origen de la dogmática cristiana está donde nunca se lo busca: en lo que se deja fuera de toda prueba como cosa hecha y cierta. Prescindiendo de eso, toda la dogmática es racional: pues aquel dogma corrompe la teología, como todas las demás ciencias. En efecto, si estudiamos la teología agustiniana en los libros *De civitate Dei* (sobre todo el libro 14), experimentamos algo análogo a cuando se quiere mantener en pie un cuerpo cuyo centro de gravedad queda fuera de él. por mucho que lo giremos y coloquemos, siempre vuelve a caer. Y así también aquí, pese a todos los esfuerzos y sofismas de Agustín, la culpa del mundo y su tormento recaen siempre en Dios que lo ha hecho todo en todo y que además sabía cómo irían las cosas. En mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad* (cap. 4, pp. 66-68 de la primera y segunda edición) he demostrado ya que el pro-

pal. — Nosotros, en cambio, en las doctrinas antes mencionadas reconocemos la verdad que concuerda plenamente con el resultado de nuestras investigaciones. Vemos, en efecto, que la auténtica virtud y santidad del ánimo no tienen su origen primario en la voluntad deliberada (las obras) sino en el conocimiento (la fe), exactamente igual que lo hemos desarrollado a partir de nuestro pensamiento fundamental. Si fueran las obras nacidas de los motivos y del propósito deliberado las que nos condujeran a la bienaventuranza, entonces la virtud no sería más que un egoísmo prudente, metódico y de amplias miras, por muchas vueltas que se le quiera dar. — Pero la fe a la que la Iglesia cristiana promete la bienaventuranza es esta: que, así como por la caída del primer hombre todos participamos del pecado y hemos caído en la muerte y la perdición, también todos nosotros somos redimidos exclusivamente por la gracia del divino mediador que asume nuestra enorme culpa, y ello sin mérito alguno por nuestra parte (personal); pues aquello que puede surgir del obrar intencionado (determinado por motivos) de la persona, las obras, no puede justificarnos en modo alguno por su propia naturaleza, precisamente porque se trata de un obrar *intencionado*, provocado por motivos, *opus operatum*[125]. Mas en esa fe se incluye, ante todo, que el nuestro es un estado originaria y esencialmente funesto del que necesitamos ser *redimidos*; luego, que nosotros mismos pertenecemos esencialmente al mal y estamos tan firmemente vinculados a él que nuestras obras realizadas por leyes y preceptos, es decir, por motivos, nunca pueden dar satisfacción a la justicia ni redimirnos, sino que la salvación solo se alcanza mediante la fe, es decir, a través de una forma de conocimiento transformada; y esa misma fe solo nos puede venir por la gracia, como desde fuera: eso quiere decir que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona y apunta a una necesaria negación y

pio Agustín se percató de la dificultad y se quedó sumamente perplejo ante ella. — Igualmente, la contradicción entre la bondad de Dios y la miseria del mundo, como también entre la libertad de la voluntad y la presciencia divina, ha sido el tema inagotable de una controversia casi centenaria entre los cartesianos Malebranche, Leibniz, Bayle, Klarke, Arnauld, en la que el único dogma seguro para los disputantes es la existencia y las cualidades de Dios, y todos daban vueltas en círculo intentando poner aquellas cosas en consonancia, es decir, resolver un caso de cálculo que nunca sale exacto, sino que su resto aparece aquí o allá según se oculte en otro lado. Mas a nadie se le ha ocurrido que la fuente de la confusión haya que buscarla precisamente en el supuesto fundamental, aunque ello se imponga taxativamente. Solamente Bayle hace notar que se ha dado cuenta de ello.

125. Singular de *opera operata.* Véase p. 436 [p. 430] nota 87. [*N. de la T.*]

renuncia de esa misma persona. Las obras, la obediencia a la ley en cuanto tal, nunca pueden justificar porque son siempre un obrar por motivos. *Lutero* (en el libro *De libertate Christiana*) exige que tras sobrevenir la fe, las buenas obras surjan de ella por sí mismas como síntoma y fruto suyo; pero no reivindican un mérito, | 483
justificación o pago sino que se realizan de forma totalmente voluntaria y gratuita. — Así, también nosotros hemos considerado que al traspasar con claridad progresiva el *principium individuationis* nace primero la justicia libre, luego el amor hasta la total supresión del egoísmo, y al final la resignación o negación de la voluntad.

He traído hasta aquí los dogmas de la fe cristiana, que en sí mismos son ajenos a la filosofía, con el solo fin de mostrar que la ética que nace de toda nuestra consideración y está en conexión y armonía con todas las partes de la misma, aun cuando en su expresión fuera nueva e inaudita, en esencia no lo es de ningún modo sino que concuerda plenamente con el verdadero dogma cristiano e incluso en lo esencial está ya contenido y presente en él, como también coincide con la misma exactitud con la doctrinas y preceptos éticos que se hallan expuestos de forma muy diferente en los libros sagrados hindúes. Al mismo tiempo, el recuerdo de los dogmas de la Iglesia cristiana nos ha servido para explicar y dilucidar la aparente contradicción entre la necesidad de todas las manifestaciones del carácter ante los motivos que se presentan (reino de la naturaleza) y la libertad que tiene la voluntad en sí misma para negarse y suprimir el carácter con toda la necesidad de los motivos fundada en él (reino de la gracia).

§ 71

Al concluir aquí la caracterización general de la ética y con ella todo el desarrollo del pensamiento único que aquí me proponía comunicar, no quiero en modo alguno encubrir un reproche que afecta a esta última parte de la exposición sino, antes bien, mostrar que se encuentra en la esencia del tema y es estrictamente imposible de remediar. Es este: después de que nuestra investigación nos ha llevado a reconocer en la santidad perfecta la negación y supresión de todo querer, y con ello la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento, todo eso se nos aparece como un tránsito al vacío de la *nada*.

| A este respecto tengo que observar ante todo que el concepto 484
de la *nada* es esencialmente relativo y siempre se refiere a un de-

terminado algo que niega. Se ha atribuido (en concreto, Kant) esa propiedad solamente al *nihil privativum*, que es lo designado con el signo – en oposición al +, pudiendo ese signo – convertirse en + desde el punto de vista contrario; en oposición a ese *nihil privativum* se ha establecido el *nihil negativum*, que sería la nada en todos los respectos y para el que se utiliza como ejemplo la contradicción lógica que se suprime a sí misma. Pero considerado más de cerca, una nada absoluta, un verdadero *nihil negativum* no es ni siquiera pensable sino que cualquier cosa de esa clase, considerada desde un punto de vista superior o subsumida en un concepto más amplio, no es a su vez más que un *nihil privativum*. Toda nada es tal únicamente cuando se la piensa en relación con algo diferente, y tiene como supuesto esa relación, es decir, aquella otra cosa. Incluso una contradicción lógica es una simple nada relativa. No es un pensamiento de la razón, pero tampoco es por ello una nada absoluta. Pues es una combinación de palabras, un ejemplo de lo impensable que resulta necesario en la lógica para demostrar las leyes del pensamiento. Por eso, cuando con ese fin se termina en ese ejemplo, se retiene el sinsentido como lo positivo que se busca y se pasa por alto el sentido como lo negativo. Así pues, todo *nihil negativum* o nada absoluta, cuando se subordina a un concepto superior, aparecerá como un mero *nihil privativum* o nada relativa que puede también intercambiar el signo con aquello que niega de modo que aquello se piense entonces como negación y ello mismo como posición. Con eso coincide también el resultado de la complicada investigación dialéctica sobre la nada que plantea Platón en el *Sofista* (pp. 277-287, ed. Bip.): Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τέ καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἑκάστου μόριον αυτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν[126] (*Cum enim ostenderemus*, alterius *ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam* in vicem*; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera* non ens *asseruimus*).

485 | Lo tomado en general como positivo, lo cual denominamos el *ser* y cuya negación expresa el concepto *nada* en su expresión más general, es precisamente el mundo de la representación que, según he demostrado, es la objetividad de la voluntad, su espejo. Esa voluntad y ese mundo somos precisamente nosotros mismos, y al mundo pertenece la representación en general como una de sus caras: la forma de esa representación es el espacio y el tiempo, y por eso todo lo que existe desde ese punto de vista ha de estar en algún lugar y tiempo. Luego pertenece también a la representación el concepto, el material de la filosofía; y, por último, la palabra, el signo del concepto. La negación, supresión y conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo, su espejo. Si dejamos de verla en ese espejo, preguntamos en vano a dónde se ha dirigido y entonces nos lamentamos de que se haya perdido en la nada porque no hay ya para ella un dónde y un cuándo.

126. [«Habiendo demostrado que la naturaleza de *lo diferente* existe y está repartida por todas las cosas existentes *en sus relaciones recíprocas*, nos atrevemos a decir que cada parte suya opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, *lo que no es*». *Sofista*, 258d.]

Un punto de vista inverso, si fuera posible para nosotros, permitiría cambiar los signos y mostrarnos lo que existe para nosotros como la nada, y aquella nada como lo existente. Pero mientras seamos la voluntad de vivir, esto último solo lo podemos conocer y designar negativamente, ya que el antiguo principio de Empédocles de que lo semejante sólo es conocido por lo semejante nos priva aquí de todo conocimiento igual que, a la inversa, sobre él descansa en último término la posibilidad de todo nuestro conocimiento real, es decir, el mundo como representación o la objetividad de la voluntad. Pues el mundo es el autoconocimiento de la voluntad.

No obstante, si se insistiera en conseguir de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía solo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc.; un estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente conocimiento, puesto que no tiene ya la forma de sujeto y objeto, además de ser accesible únicamente a la experiencia propia e incomunicable.

Pero los que tenemos que mantenernos en el punto de vista de la filosofía hemos de darnos aquí por satisfechos con el conocimiento negativo | y contentarnos con haber alcanzado el último hito del positivo. Así pues, si hemos reconocido el ser en sí del mundo en la voluntad y visto en todos los fenómenos su objetividad; y si hemos seguido esta desde el afán inconsciente de las oscuras fuerzas naturales hasta el obrar plenamente consciente del hombre, en modo alguno podemos eludir la consecuencia de que con la libre negación, con la renuncia de la voluntad, también quedan suprimidos todos aquellos fenómenos, aquel afán y agitación sin fin ni tregua en todos los grados de objetividad, en que consiste el mundo y 486

por el que existe; suprimida queda también la pluralidad de las formas que se suceden gradualmente; suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, tiempo y espacio, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo.

Ante nosotros queda, en efecto, solamente la nada. Pero aquello que se resiste contra ese fundirse en la nada, nuestra naturaleza, es precisamente la voluntad de vivir, que somos nosotros mismos como lo es nuestro mundo. El hecho de que aborrezcamos hasta tal punto la nada no es sino otra expresión de hasta qué punto queremos la vida y no somos más que esa voluntad ni conocemos otra cosa más que ella. — Pero si volvemos la vista desde nuestra propia miseria y parcialidad hacia aquellos que superaron el mundo y en quienes la voluntad, alcanzado el pleno autoconocimiento, se reconoció en todas las cosas y luego se negó libremente a sí misma, aquellos mismos que ahora esperan ver desaparecer la última huella de esa voluntad junto con el cuerpo que ella anima: entonces, en lugar del incesante apremio y agitación, del perpetuo tránsito del deseo al temor y de la alegría al sufrimiento, de la esperanza nunca satisfecha y nunca extinguida de que consta el sueño de la vida del hombre volente, en lugar de todo eso se mostrará aquella paz que es superior a toda razón, aquella calma total del espíritu, aquella profunda paz, la confianza y alegría imperturbables, cuyo mero reflejo en el semblante, tal y como lo han representado Correggio y Rafael, es un completo y seguro evangelio: solo ha quedado el conocimiento, la voluntad ha desaparecido. Pero entonces miramos con profunda y dolorosa nostalgia ese estado junto al cual aparece a plena luz, por contraste, lo miserable e infernal del nuestro. Sin embargo, esa consideración es la única que nos puede consolar de
487 forma duradera | cuando, por una parte, hemos conocido que el sufrimiento incurable y la miseria infinita son esenciales al fenómeno de la voluntad, al mundo; y, por otra, una vez suprimida la voluntad vemos extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada. Así pues, de esa forma, examinando la vida y la conducta de los santos, a los que raras veces tenemos la posibilidad de encontrar en la experiencia propia, pero cuya historia nos presenta el arte dibujada y garantizada con el sello de la verdad interior, hemos de ahuyentar la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de toda virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y

palabras carentes de sentido como la reabsorción en el *Brahma* o el *Nirvana* de los budistas. Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada[127].

127. Ese es precisamente el *Prajna-Paramita* de los budistas, el «más allá de todo conocimiento», es decir, el punto en que ya no hay sujeto y objeto. Cf. J. J. Schmidt, *Sobre el Mahayana y el Prajna-Paramita.*

APÉNDICE

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire*

* [«Es privilegio del verdadero genio, y sobre todo del genio que abre un camino, cometer impunemente grandes faltas». *Siècle de Louis XIV*, cap. 32, ed. Hachette (1872), p. 433. Se refiere a Homero y Corneille.]

| Es mucho más fácil demostrar las faltas y errores en la obra de un gran espíritu que ofrecer un desarrollo claro y completo de su valor. Pues las faltas son algo aislado y limitado que se puede abarcar perfectamente. En cambio, el sello que el genio imprime a sus obras consiste justamente en que su excelencia es insondable e inagotable: por eso estas se convierten en maestros que no envejecen a lo largo de muchos siglos. La acabada obra maestra de un espíritu verdaderamente grande será siempre de efecto profundo y radical sobre todo el género humano, tanto que no se puede calcular hasta qué lejanos siglos y países puede alcanzar su influjo iluminador. Siempre es así: porque, por muy culta y rica que fuera la época en la que surgió, el genio, igual que una palmera, se eleva siempre por encima del suelo en el que arraiga. 491

Pero un efecto profundo y amplio de este tipo no puede surgir repentinamente debido a la gran distancia que hay entre el genio y el común de los hombres. El conocimiento que aquel ser único en *una* sola generación extrajo inmediatamente a partir de la vida y del mundo, que conquistó y presentó conquistado y elaborado a los demás, no puede, sin embargo, convertirse inmediatamente en patrimonio de la humanidad; porque esta no tiene tanta capacidad de recibir como aquel de dar. Sino que, aun después de una lucha victoriosa contra indignos adversarios que disputan la vida a lo imperecedero ya desde su nacimiento | y pretenden asfixiar la salud 492
de la humanidad en su germen (comparables a la serpiente en la cuna de Hércules), aquel conocimiento tiene primero que dar los rodeos de innumerables interpretaciones falsas y aplicaciones desviadas, y vencer los intentos de vincularlo con antiguos errores; y así ha de vivir en lucha hasta que acaso crezca ante él una generación nueva e imparcial que paulatinamente, a partir de miles de canales derivados, reciba parte del contenido de aquella fuente ya en la juventud, lo asimile poco a poco y llegue así a ser partícipe del beneficio que, surgido de aquel gran espíritu, debía ser destinado a la humanidad. Así de lenta marcha la educación del género humano, el flojo y al tiempo rebelde alumno del genio. — De modo que solo con el tiempo se hará manifiesta toda la fuerza e importancia de la doctrina kantiana, cuando algún día el espíritu de la época, paulatinamente transformado por el influjo de aquella doctrina y modificado en lo más importante e íntimo, llegue a dar testimonio

viviente del poder de aquel espíritu colosal. Pero para nada quiero, con anticipaciones temerarias, asumir aquí el ingrato papel de Calcante y Casandra[1]. Séame solo permitido, a resultas de lo dicho, considerar las obras de Kant como aún muy novedosas, mientras que hoy en día muchos las ven como ya caducas o hasta las han dejado de lado —o, en expresión de ellos, tras de sí— como descartadas; y otros, de tal manera envalentonados, las ignoran y con frente inquebrantable siguen filosofando sobre Dios y el alma bajo los supuestos del antiguo dogmatismo realista y su escolástica; lo cual es como si en la química moderna se quisiera hacer valer las doctrinas de los alquimistas. Por lo demás, las obras de Kant no necesitan mi pobre elogio, sino que ellas mismas elogiarán eternamente a su maestro y vivirán siempre sobre la Tierra, si no en la letra, sí en el espíritu.

Pero si volvemos la vista sobre el resultado próximo de sus doctrinas, o sea, sobre las tentativas y procesos producidos en el ámbito de la filosofía durante el tiempo transcurrido desde entonces, se nos confirma una demoledora sentencia de Goethe: «Así como el agua que es desplazada por un barco vuelve enseguida a unirse tras él, así también el error, cuando excelentes espíritus lo han dejado a un lado
493 y se | han abierto camino, tras su paso vuelve enseguida a cerrarse por naturaleza» (*Poesía y verdad*, parte III, p. 521). Sin embargo, ese lapso de tiempo ha sido solo un episodio a sumar al destino de todos los nuevos y grandes conocimientos al que antes se aludió y que ahora se encuentra innegablemente cerca de su término, al reventar por fin la pompa de jabón hinchada incesantemente[2]. En general, la gente comienza a percatarse de que la filosofía real y seria se encuentra todavía allá donde Kant la dejó. En todo caso, no reconozco que entre él y yo haya acontecido en ella cosa alguna; por eso me fundo directamente en él.

Lo único que me propongo en este apéndice a mi obra es justificar la doctrina expuesta en ella, en tanto que en muchos puntos esta no coincide con la filosofía kantiana o incluso la contradice. Sobre este tema es necesaria una discusión, dado que mi línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, está manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, arranca de ella; y reconozco que lo mejor de mi propio desarrollo se lo debo, además de a la impresión del mundo intuitivo, a la de las obras de Kant, la de los escritos sagrados de los hindúes y la de Platón. Los desacuerdos que pese a ello mantengo con Kant solo puedo justificarlos imputándole a él el error en esos mismos puntos y desvelando las faltas que cometió. De ahí que en este apéndice tenga que proceder polémicamente contra Kant, y ello con seriedad y con todo mi esfuerzo; pues solo así es posible que el error adherido a la doctrina kantiana se disuelva y que su verdad brille tanto más clara y resista más segura. Así que no es de esperar que el respeto cierto que siento en mi interior hacia Kant se extienda también a sus debilidades y faltas, ni tampoco que yo vaya a descubrir estas con cauteloso miramiento, con lo cual mi exposición tendría que resultar débil y floja por culpa de los rodeos. Tal cuidado es preciso ante un vivo, ya que solo bajo apaciguamientos y lisonjas soporta la naturaleza humana hasta la más justa refutación
de un error, y aun así con dificultad; y un | maestro del siglo y be- 494
nefactor de la humanidad merece al menos que se trate con cuidado también su flaqueza humana, a fin de no causarle ningún daño. Pero el muerto se ha despojado de esa debilidad: su mérito está seguro; el tiempo lo depurará cada vez más de toda sobrevaloración y degradación. Hay que distinguir de eso sus faltas, hacerlas inocuas y luego entregarlas al pasado. Por eso, en la polémica que voy a emprender aquí frente a Kant solo tendré a la vista sus faltas y debilidades, me mantendré hostil frente a ellas y les plantearé una guerra destructiva sin miramientos, pensando siempre no en esconderlas con cuidado, sino en ponerlas a la más clara luz a fin de aniquilarlas con tanto mayor seguridad. Por las razones antes aducidas, no tengo conciencia de injusticia ni desagradecimiento hacia Kant. No obstante, a fin de prevenir cualquier apariencia de malignidad también a los ojos de otros, quiero primero hacer patente mi profundo respeto y agradecimiento a Kant expresando brevemente su mérito principal tal y como yo lo veo, y ello desde un punto de vista tan general que no necesitaré tocar los puntos en los que luego habré de contradecirle.

1. Calcante (o Calchas): adivino griego mítico, hijo de Testor, que tomó parte en la guerra de Troya. Aparece en el libro I de la *Ilíada* haciendo profecías y aconsejando la construcción del caballo de madera. Casandra: hija de Príamo y Hécuba. Apolo, enamorado de ella, le concedió el don de la profecía y esta, después, le negó su amor, que era el precio. Irritado, Apolo condenó sus profecías al descrédito. Predijo la ruina de Troya si entraba el caballo. No fue creída y la predicción se cumplió. Violada por Ayax y hecha esclava de Agamenón, predijo la muerte de este. Tampoco fue creída y murió con él a manos de Clitemnestra. [N. *de la T.*]
2. Schopenhauer se refiere aquí, como es de imaginar, a la filosofía de Hegel y los demás idealistas. [N. *de la T.*]

El mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros está siempre el *intelecto*, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas. Por esta vía le condujo *Locke* (véase *Prolegómenos a toda metafísica*, § 13, nota 2). Este había demostrado que las cualidades secundarias de las cosas, como el sonido, el olor, el color, la dureza, la suavidad, la tersura, etc., al fundarse en las afecciones de los sentidos, no pertenecían a los cuerpos objetivos, a la cosa en sí; a esta le atribuyó únicamente las cualidades primarias, es decir, aquellas que solo suponen el espacio y la impenetrabilidad, a saber: la extensión, la figura, la
495 solidez, el número y la | movilidad. Solo que esa distinción lockeana, fácil de descubrir y que se mantiene en la superficie de las cosas, era algo así como un simple preludio juvenil de la kantiana. En efecto, esta, partiendo de un punto de vista infinitamente superior, declara que todo lo que *Locke* había admitido como *qualitates primarias*, es decir, cualidades de la cosa en sí, pertenece solo al fenómeno de la misma en nuestra facultad de conocer, y ello debido a que las condiciones de esa facultad —espacio, tiempo y causalidad— son conocidas *a priori* por nosotros. Así que *Locke* había sustraído de la cosa en sí la parte que toman los órganos sensoriales en su fenómeno; pero *Kant* sustrajo también la parte de las funciones cerebrales (si bien no bajo ese nombre); con ello, la distinción del fenómeno y la cosa en sí recibió un significado infinitamente mayor y un sentido mucho más profundo. Con este fin, Kant tuvo que acometer la gran separación entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*, cosa que antes de él nunca se había hecho con el pertinente rigor y totalidad ni con clara conciencia; por eso fue esta la materia principal de sus profundas investigaciones. — Pero quisiéramos observar que la filosofía de *Kant* tiene una triple relación con la de sus predecesores: primero, una que confirma y amplía la de *Locke*, tal y como acabamos de ver; segundo, una que corrige y utiliza la de *Hume* y que se encuentra expresada con claridad máxima en el Prólogo a los *Prolegómenos* (el más bello y comprensible de todos los escritos principales de Kant y que se lee demasiado poco, ya que facilita extraordinariamente el estudio de su filosofía); tercero, una relación decididamente polémica y destructiva con la filosofía de Leibniz-Wolff. Las tres doctrinas deben conocerse antes de proceder al estudio de la filosofía kantiana. — Se dijo antes que el rasgo fundamental de la filosofía kantiana es la distinción del fenómeno y la cosa en sí, o sea, la doctrina de la total diversidad de lo ideal y lo real; y así, la afirmación de la absoluta

identidad de ambos, que irrumpió poco después, proporciona un triste comprobante de la sentencia de Goethe antes mencionada; y tanto más, cuanto que aquella afirmación no se apoyaba sino en la
patraña | de la intuición intelectual y, por lo tanto, solo era un 496
regreso a la rudeza del parecer común efectuado por imposición y enmascarado con gestos distinguidos, ampulosidad y galimatías. Ella fue el digno punto de partida para el absurdo aún mayor del burdo y falto de ingenio *Hegel*. — Así como la separación de fenómeno y cosa en sí concebida por *Kant* de la forma antes expuesta superó con creces a todo lo jamás existente en profundidad y reflexión por lo que a su fundamentación respecta, también fue infinitamente fructífera en sus resultados. Pues él presentó aquí, descubierta por sí misma, de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya Platón repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión. Eso es también lo que expresa en forma de mito en el pasaje más importante de todas sus obras, el comienzo del libro VII de la *República* citado ya en el libro tercero del presente escrito, cuando dice que los hombres, encadenados en una tenebrosa caverna, no veían ni la auténtica luz originaria ni las cosas reales sino solo la pobre luz del fuego en la caverna y las sombras de las cosas reales que pasaban ante ese fuego tras sus espaldas; no obstante, ellos pensaban que las sombras eran la realidad y que la verdadera sabiduría estaba en determinar la sucesión de esas sombras. — La misma verdad, de nuevo expresada de una forma totalmente distinta, constituye también una doctrina principal de los Vedas y Puranas, la doctrina de Maya, con la que no se entiende sino lo que Kant denominó el fenómeno por oposición a la cosa en sí: pues la obra de Maya se delata justamente en la forma de este mundo sensible en el que estamos: un hechizo provocado, una apariencia inestable, irreal en sí misma y comparable a la ilusión óptica y el sueño; un velo que envuelve la conciencia humana, un algo de lo que es igualmente falso que verdadero decir que es como que no es. — Pero Kant no solo expresó la misma doctrina de una forma totalmente nueva y original sino que, con la más sosegada y sobria exposición, la
convirtió en una | verdad demostrada e indiscutible; mientras que 497
tanto Platón como los hindúes habían fundado sus afirmaciones en una mera intuición general del mundo, formulándolas como expresión inmediata de su conciencia y exponiéndolas de una forma más

mítica y poética que filosófica y clara. En este respecto, son a Kant lo que fueron a Copérnico los pitagóricos Hicetas, Filolao y Aristarco, que ya sostuvieron el movimiento de la tierra alrededor del sol en reposo. El conocimiento claro y la sosegada y reflexiva exposición de esa condición onírica del mundo constituyen verdaderamente la base de toda la filosofía kantiana, su alma y su mérito supremo. Kant la desarrolló con admirable reflexión y habilidad, analizando y presentando pieza por pieza toda la maquinaria de nuestra facultad de conocer mediante la cual se produce la fantasmagoría del mundo objetivo. Toda la precedente filosofía occidental, que frente a la kantiana aparece como indescriptiblemente burda, había ignorado esa verdad y, precisamente por eso, había hablado siempre como en un sueño. Solo Kant la despertó repentinamente de él; y también por eso los últimos durmientes (Mendelssohn) le llamaron el destructor de todo. Él mostró que las leyes que imperan con inquebrantable necesidad en la existencia, es decir, en la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar *la existencia misma*; o sea, que su validez es solo relativa, es decir, que no comienza hasta que la existencia, el mundo empírico en general, está ya establecido y presente; que, por consiguiente, esas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando procedemos a la explicación de la existencia del mundo y de nosotros mismos. Todos los anteriores filósofos occidentales habían creído erróneamente que esas leyes (tiempo, espacio, causalidad y consecuencia lógica) según las cuales se vinculan todos los fenómenos entre sí y que yo unifico bajo la expresión del principio de razón, eran leyes absolutas y de ningún modo condicionadas, *aeternae veritates*; pensaban que el mundo mismo existía únicamente como consecuencia de y en conformidad con ellas y que, por tanto, todo el enigma del mundo tenía que poder resolverse al hilo de ellas. Los supuestos elaborados con este fin y que Kant criticó bajo el nombre de ideas
498 de la razón, | en realidad solo sirvieron para erigir el mero fenómeno, la obra de Maya, el mundo de sombras de Platón, en única y suprema realidad, para colocarlos en el lugar de la más íntima y verdadera esencia de las cosas, y hacer así imposible su conocimiento real: en una palabra, para adormecer todavía más a los soñadores. Kant mostró que aquellas leyes y, en consecuencia, el mundo mismo, están condicionados por las formas cognoscitivas del sujeto; de donde resultaba que, mientras uno siguiera investigando y concluyendo al hilo de ellas, no daría un paso adelante en la cuestión principal, es decir, en el conocimiento de la esencia del mundo en sí y fuera de la representación, sino que solo se movería

como la ardilla en la rueda. De ahí que se pueda comparar a todos los dogmáticos con las gentes que opinan que, solo con andar mucho en línea recta, llegarían al fin del mundo; Kant había navegado alrededor del mundo y mostrado que, puesto que es redondo, no se podía salir de él mediante movimiento horizontal, pero quizá no fuera imposible hacerlo con movimiento perpendicular. Puede decirse también que la doctrina de Kant da a conocer que el comienzo y el fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos.

Mas todo esto se basa en la distinción fundamental entre filosofía dogmática y *filosofía crítica* o *transcendental*. Quien quiera hacerse comprensible esa distinción y representársela en un ejemplo, puede hacerlo con toda rapidez leyendo como espécimen de la filosofía dogmática un artículo de *Leibniz* que lleva por título *De rerum originatione radicali* y que fue impreso por primera vez en la edición de las obras filosóficas de Leibniz de Erdmann, volumen 1, página 147. El origen y la excelente condición del mundo son ahí expuestos *a priori* sobre la base de las *veritatum aeternarum*, de una forma realista-dogmática y con la utilización del argumento ontológico y el cosmológico. — Incidentalmente se admite que la experiencia manifiesta exactamente lo contrario de la excelencia del mundo aquí demostrada, pero se sostiene que la experiencia no entiende nada de aquello sobre lo que quiere hablar y debe callarse la boca cuando la filosofía ha hablado *a priori*. — Como antagonista
de todo ese método surge con *Kant* la *filosofía crítica*, | que pone en 499
cuestión justamente las *veritates aeternas* que servían de cimiento a toda aquella construcción dogmática, investiga su origen y lo halla en la inteligencia humana, donde se originan aquellas ideas a partir de las formas que le son propias y que ella lleva en sí de cara a la concepción de un mundo objetivo. Así que allí, en el cerebro, está la cantera que suministra el material a aquella orgullosa construcción dogmática. Pero para llegar a ese resultado la filosofía crítica tuvo que *transcender* las *veritates aeternas* sobre las que se fundó todo el dogmatismo precedente, a fin de convertirlas en objeto de su investigación; y de ese modo se convirtió en filosofía *transcendental*. De esta se infiere además que el mundo objetivo, tal y como nosotros lo conocemos, no pertenece a la esencia de las cosas en sí mismas, sino que es un mero *fenómeno* de estas condicionado por aquellas formas que están ubicadas *a priori* en el intelecto humano (es decir, el cerebro), y de ahí que no pueda tampoco contener nada más que fenómenos.

Kant no llegó, ciertamente, a percatarse de que el fenómeno es

el mundo como representación y la cosa en sí es la voluntad. Pero mostró que el mundo fenoménico está tan condicionado por el sujeto como por el objeto; y, al aislar las formas más generales de su fenómeno, es decir, de la representación, probó que esas formas son conocidas y percibidas en toda su legalidad no solo partiendo del objeto sino también del sujeto, ya que ellas son en realidad los dos límites comunes entre sujeto y objeto; así concluyó que persiguiendo ese límite no se penetra en el interior del objeto ni del sujeto y, en consecuencia, nunca se conoce la esencia del mundo, la cosa en sí.

Tal y como enseguida mostraré, Kant no dedujo la cosa en sí de forma correcta sino por medio de una inconsecuencia que tuvo que expiar con frecuentes e irrefutables ataques a esa parte capital de su doctrina. Él no reconoció la cosa en sí directamente en la voluntad, pero dio un paso grande y revolucionario hacia ese conocimiento, al exponer que la innegable significación moral de la conducta
500 humana es totalmente distinta | e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí: este es el segundo aspecto principal de su mérito.

Como tercer punto podemos contemplar la total demolición de la filosofía escolástica, nombre este con el que quisiera aquí designar en general todo el periodo que comienza con el Padre de la Iglesia Agustín y concluye justo antes de Kant. Pues el carácter principal de la escolástica es el que con gran acierto indicó *Tennemann*: la tutela de la religión nacional dominante sobre la filosofía, a la que en realidad no le quedó nada más que demostrar y adornar los dogmas principales que aquella le prescribió: los escolásticos propiamente dichos, hasta Suárez, lo admitieron sin disimulo; los siguientes filósofos lo hicieron más inconscientemente, o bien de forma no declarada. Se suele considerar que la filosofía escolástica llega solo hasta unos cien años antes de Descartes y que después comienza una época totalmente nueva de investigación libre e independiente de todo dogma positivo; pero, de hecho, ni a Descartes ni a sus seguidores[3] se les puede atribuir una investigación de ese

3. Aquí hay que exceptuar por completo a Bruno y Spinoza. Cada uno de ellos se mantiene de forma autónoma y aislada, y no pertenecen ni a su época ni a su tierra, que premiaron, al uno con la muerte, y al otro con la persecución y el oprobio. Su miserable existencia y muerte en este Occidente se asemejan a las de una planta tropical en Europa. Su verdadera patria espiritual fueron las orillas del sagrado Ganges: allí habrían tenido una vida tranquila y venerada, en medio de ánimos afines. En los versos siguientes con los que abre el libro *Della causa principio ed uno*,

tipo, sino solo una apariencia | y, en todo caso, una tendencia hacia 501
ella. Descartes fue un espíritu eminente y dio mucho de sí, teniendo en cuenta su época. Pero si se deja de lado esa consideración y se le mide según la fama que se le atribuye de haber liberado el pensamiento de todas sus cadenas y haber inaugurado un nuevo periodo de investigación imparcial y propia, entonces se descubrirá que con su duda —que carecía aún de verdadera seriedad y por eso se resolvió tan rápido y tan mal— hizo como si quisiera derribar de una vez todas las cadenas de las opiniones inculcadas propias de la época y la nación; pero en realidad solo lo hizo en apariencia y durante un instante, para volver a asumirlas inmediatamente y a mantenerlas con tanta mayor firmeza. Y exactamente igual ocurrió con todos sus sucesores hasta Kant. A un pensador libre de esa especie se le pueden aplicar muy bien los versos de Goethe:

Me parece, con permiso de Vuestra Excelencia,
Una de esas cigarras zanquilargas
Que siempre vuela y volando salta
Y enseguida canta en tierra su vieja cantinela[4].

Kant tenía razones para hacer como si *él* pensara también así. Pero del presunto salto, que le fue permitido porque ya se sabía que volvería a tierra, nació esta vez un vuelo; y a los que permanecen abajo solo les queda mirar sin poder ya volver a atraparle.

por el que fue a la hoguera, Bruno expresa con claridad y belleza lo solo que se sintió en su época, y al mismo tiempo muestra el presentimiento de su destino, el cual le hizo vacilar en presentar su obra hasta que prevaleció el fuerte impulso de los espíritus nobles a comunicar lo que conocen como verdadero:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

[¿Qué impide, espíritu enfermo, acelerar tu parto, / Por mucho que tus obras se vayan a ofrecer a este siglo indigno? / Aunque una oleada de sombras encubra las tierras / Lleva tu cumbre, Olimpo nuestro, hasta el claro Júpiter.]

Quien lea este, su escrito principal, como también sus restantes escritos publicados, antes tan raros y ahora accesibles a todos gracias a una edición alemana, estará de acuerdo conmigo en que, entre todos los filósofos, solo él se acerca en algo a Platón al añadir fuerza y orientación poética a la filosófica y mostrarla de una forma especialmente dramática. Imagínese el ser sensible, espiritual y pensante que se nos enfrenta en ese escrito suyo, en manos de curas brutales y furiosos convertidos en sus jueces y verdugos, y dé gracias al tiempo que nos trajo un siglo más luminoso y benévolo, de tal modo que la posteridad, cuya maldición ha de alcanzar a aquellos fanáticos diabólicos, es ya ahora nuestra contemporánea.

4. [*Fausto* I, 287-290, «Prólogo en el Cielo».]

Así que Kant se atrevió a probar desde su teoría el carácter indemostrable de todos aquellos dogmas tan a menudo aparentemente demostrados. La teología especulativa y la psicología racional conectada con ella recibieron de él el golpe de muerte. Desde entonces han desaparecido de la filosofía alemana; y uno no puede
502 | dejarse engañar por el hecho de que el término se mantenga aquí o allá después de abandonado el asunto o porque algún miserable profesor de filosofía tenga presente el miedo a su señor, y haga «que la verdad sea la verdad». La magnitud de este mérito kantiano solo puede apreciarla quien haya reparado en el influjo perjudicial de aquellos conceptos sobre la ciencia natural y la filosofía en todos los autores de los siglos XVII y XVIII, incluso en los mejores. En los escritos alemanes de ciencia natural es llamativo el cambio de tono y de fondo metafísico producido desde Kant: antes de él las cosas estaban como están aún hoy en Inglaterra. — Este mérito de Kant se conecta con el hecho de que en toda la precedente filosofía antigua, medieval y moderna, lo predominante había sido buscar irreflexivamente las leyes del fenómeno, elevarlas a verdades eternas y así erigir el fenómeno fugaz en la verdadera esencia del mundo: en una palabra, el *realismo* no perturbado en su delirio por reflexión alguna. *Berkeley*, que, como ya antes hiciera *Malebranche*, se dio cuenta de lo parcial y falso de ese realismo, no fue capaz de derribarlo porque su ataque se limitó a *un solo* punto. Así que a *Kant* le estaba reservada la tarea de que el punto de vista idealista, que en toda el Asia no islamizada es esencial incluso en la religión, llegase a dominar en Europa, al menos en la filosofía. Antes de Kant estábamos *en* el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros.

También la ética había sido tratada por aquella filosofía realista de acuerdo con las leyes del fenómeno, las cuales consideró como absolutas y vigentes también para la cosa en sí; por eso se la fundamentó, bien en la doctrina de la felicidad, bien en la voluntad del creador del mundo o, en último término, en el concepto de perfección; un concepto este que en sí mismo es vacío y carente de contenido, ya que designa una relación que solo recibe su significado de las cosas a las que se aplica, en la medida en que «ser perfecto» no quiere decir más que «corresponder a un concepto supuesto y dado» que tiene que ser establecido previamente y sin el cual la perfección es un número abstracto y nada dice por sí sola.
503 Mas si se quisiera | hacer del concepto de «humanidad» un supuesto tácito y, de acuerdo con ello, se asentase como principio moral el aspirar a una perfecta humanidad, entonces no estaríamos diciendo nada más que: «Los hombres deben ser como deben ser»; y se sabe

tanto como antes. «Perfecto» es solo el sinónimo de «completo» en cuanto significa que, en un caso o individuo dados, están representados, o sea, realmente presentes, todos los predicados contenidos en el concepto de su especie. Por eso el concepto de «perfección», cuando se usa en sentido estricto e *in abstracto*, es una palabra vacía de sentido, exactamente igual que el discurso sobre el «ser perfectísimo» y otros por el estilo. Todo eso es mera palabrería. Sin embargo, ese concepto de perfección e imperfección fue moneda corriente en el siglo pasado; fue incluso el quicio alrededor del cual giró todo el moralizar y hasta el teologizar. Todos lo llevaban siempre en la boca, de tal modo que se hicieron con él verdaderas payasadas. Hasta a los mejores escritores de la época, por ejemplo, Lessing, los vemos enredados en la perfección y la imperfección, y peleando con el tema de forma lamentable. Pero cualquiera que pensara un poco tendría al menos que sentir vagamente que ese concepto carece de todo contenido positivo en cuanto alude, igual que un signo algebraico, a una mera relación *in abstracto*. — Como ya se dijo, Kant separó totalmente del fenómeno y sus leyes la innegable significación ética de las acciones, mostrando que esta afecta inmediatamente a la cosa en sí, a la más íntima esencia del mundo, mientras que aquel, o sea, el espacio, el tiempo y todo lo que los llena y se ordena en ellos según la ley de causalidad, ha de considerarse como un sueño efímero e irreal.

Estas pocas y de ninguna manera exhaustivas consideraciones pueden bastar como testimonio de mi reconocimiento del gran mérito de Kant, rendido aquí para mi propia satisfacción y porque la justicia exigía que trajese ese mérito a la memoria de todo el que me quiera seguir en el inmisericorde descubrimiento de sus faltas, al que paso ahora.

| Que los grandes logros de Kant tenían que estar acompañados 504
de grandes faltas se puede apreciar ya desde el punto de vista histórico por lo siguiente: es cierto que él provocó la mayor revolución en la filosofía y acabó con la escolástica que, entendida en el sentido amplio antes indicado, había durado catorce siglos, para comenzar realmente una tercera época de la filosofía totalmente nueva; sin embargo, el resultado inmediato de su aparición fue casi meramente negativo y no positivo, en la medida en que, al no establecer un sistema completo y nuevo al que sus discípulos pudieran atenerse, al menos durante algún tiempo, todos notaron que algo muy grande había ocurrido pero nadie sabía bien el qué. Ellos

comprendieron bien que toda la filosofía habida hasta entonces había sido un sueño estéril del que despertaba la nueva época; pero no sabían a qué debían atenerse. Se había producido un gran vacío, una gran necesidad; se suscitó la atención general, incluso la del gran público. Motivados por ello, pero no urgidos por un interno impulso y sentimiento de fuerza (que se manifiesta incluso en momentos desfavorables, como en el caso de Spinoza), hombres sin ningún talento especial realizaron diversos intentos flojos, disparatados y a veces hasta dementes, a los que sin embargo el público agitado dedicó su atención y, con una gran paciencia como solo en Alemania se puede encontrar, prestó oídos durante largo tiempo.

Lo mismo que aquí debió ocurrir una vez en la naturaleza, cuando una gran revolución transformó toda la superficie de la tierra, el mar y los continentes cambiaron sus posiciones y se allanó el camino para una nueva creación. Allí transcurrió mucho tiempo hasta que la naturaleza pudiera producir una nueva serie de formas duraderas, cada una de las cuales armonizase consigo misma y con las demás: se originaron extrañas organizaciones monstruosas que, desarmonizando consigo mismas y las demás, no pudieron perdurar mucho tiempo, pero cuyos restos aún hoy existentes son los que nos han traído el recuerdo de aquellas vacilaciones y ensayos de la naturaleza que se está formando de nuevo. — Como todos sabemos, con Kant se produjo en la filosofía una crisis muy semejante y un periodo de ingente creación, lo cual permite ya inferir que su
505 mérito | no podía ser completo sino que tenía que adolecer de grandes deficiencias y ser negativo y parcial. Esas deficiencias queremos rastrearlas ahora.

Ante todo quisiéramos aclarar y examinar el pensamiento fundamental en el que radica el propósito de toda la *Crítica de la razón pura*. — Kant se instaló en el punto de vista de sus predecesores, los filósofos dogmáticos, y partió con ellos de los siguientes supuestos: 1) La metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la posibilidad de toda experiencia. 2) Un objeto tal no puede de ningún modo ser descubierto de acuerdo con principios creados ellos mismos a partir de la experiencia (*Prolegomena*, § 1); sino que solamente lo que conocemos *antes*, o sea, independientemente *de* toda experiencia, puede tener un alcance mayor que la experiencia posible. 3) En nuestra razón pueden encontrarse realmente algunos principios de ese tipo: estos se conciben con el nombre de conocimientos de la razón pura. — Hasta aquí marcha Kant junto con sus

predecesores; pero aquí se separa de ellos. Ellos dicen: «Esos principios o conocimientos de la razón pura son expresiones de la absoluta posibilidad de las cosas, *aeternae veritates*, fuentes de la ontología: están por encima del orden del mundo, como estaba el *fatum* por encima de los antiguos dioses». Kant dice: son meras formas de nuestro intelecto, leyes no de la existencia de las cosas sino de nuestras representaciones de ellas, de ahí que solo valgan para nuestra captación de las cosas; y por eso no pueden alcanzar hasta más allá de la posibilidad de la experiencia, que era a donde, según el artículo 1, se dirigía el interés. Pues es precisamente la aprioridad de esas formas cognoscitivas la que, por no poder basarse más que en el origen subjetivo de las mismas, nos priva para siempre del conocimiento del ser en sí de las cosas y nos circunscribe a un mundo de meros fenómenos, de modo que no podemos conocer ni siquiera *a posteriori*, y mucho menos *a priori*, cómo puedan ser las cosas en sí mismas. En consecuencia, la metafísica es imposible y en su lugar irrumpe la crítica de la razón pura. Kant sale aquí victorioso frente al antiguo dogmatismo; de ahí que todos los | intentos 506
dogmáticos surgidos desde entonces tengan que seguir caminos totalmente distintos de los anteriores: ahora procederé a justificar el mío propio, conforme al declarado propósito de la presente crítica. En efecto, si se examina con más exactitud la argumentación anterior, habrá que admitir que el primer supuesto básico de la misma es una *petitio principii*; esta se encuentra en la proposición (asentada de forma especialmente clara en *Prolegomena*, § 1): «La fuente de la metafísica no puede en absoluto ser empírica, sus principios y conceptos fundamentales no pueden nunca ser tomados de la experiencia ni interna ni externa». Sin embargo, para fundamentar esa afirmación cardinal no se aduce nada más que el argumento etimológico a partir de la palabra «metafísica». Mas en realidad el asunto es como sigue: El mundo y nuestra propia existencia se nos presentan necesariamente como un enigma. Entonces se asume sin más que la solución de ese enigma no puede nacer de la profunda comprensión del mundo mismo, sino que ha de ser buscada en algo totalmente distinto del mundo (pues eso significa «más allá de la posibilidad de toda experiencia»); y que de aquella solución hay que excluir todo aquello de lo que podemos tener algún conocimiento *inmediato* (pues eso significa la experiencia posible, tanto interna como externa); la solución tiene más bien que buscarse solo en aquello a lo que podemos acceder de forma meramente mediata, a saber: a través de inferencias a partir de principios generales *a priori*. Después de haber descartado de ese

modo la fuente fundamental de todo conocimiento y haberse cerrado el camino directo hacia la verdad, no es de asombrar que las tentativas dogmáticas fracasaran y que Kant pudiera demostrar la necesidad de ese fracaso: pues se había asumido de antemano que metafísica y conocimiento *a priori* eran idénticos. Pero para ello se tendría que haber demostrado antes que el material para la solución del enigma del mundo no podía en absoluto estar contenido en él mismo, sino que había que buscarlo fuera del mundo, en algo a lo que solo se podía acceder al hilo de aquellas formas conocidas por nosotros *a priori*. Pero mientras eso no se demuestre, no tenemos ninguna razón para, en la más importante y difícil de todas las tareas, obstruirnos la más rica de todas las fuentes de conocimiento,
507 la experiencia interna y externa, para | operar con formas vacías de contenido. Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo solo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores. Por consiguiente, *est quadam prodire tenus*[5], y mi camino se encuentra en el punto medio entre la doctrina de la omnisapiencia de los primeros dogmáticos y la desesperanza de la crítica kantiana. Pero las importantes verdades descubiertas por Kant y por las cuales se vinieron abajo los antiguos sistemas metafísicos han suministrado datos y material al mío. Véase lo que he dicho sobre mi método en el capítulo 17 del segundo volumen[6]. Hasta aquí en relación con los pensamientos fundamentales de

5. [*Est quadam prodire tenus si non datur ultra*. «Se puede avanzar hasta un cierto punto si no es posible ir más allá». Horacio, *Epist.* I, 1, 32.]

6. La postura de Schopenhauer al respecto se puede resumir en lo siguiente: la metafísica es un modo de conocimiento que va más allá de la experiencia, si bien tiene sus fuentes en ella. Ese origen empírico le priva del carácter apodíctico y hace imposible, tal y como Kant demostró, la construcción de una metafísica *a priori* al modo dogmático. La metafísica se constituye como una ciencia de la experiencia en

Kant; ahora quisiéramos considerar el desarrollo y las particularidades.

El estilo kantiano lleva el sello de un espíritu superior, de una auténtica y sólida originalidad y una fuerza de pensamiento totalmente inusual; quizá podría ser exacto calificar su carácter como de una *brillante aridez*, gracias a la cual es capaz de captar y seleccionar los conceptos con gran seguridad y luego lanzarlos aquí y allá con toda libertad para asombro del lector. La misma brillante aridez la encuentro también en el estilo de Aristóteles, si bien este es mucho más simple. No obstante, la exposición de Kant es a menudo confusa, imprecisa, insuficiente y a veces oscura. Esto último se puede
en parte disculpar por la dificultad del objeto y | la profundidad de 508
los pensamientos; pero el que es claro consigo mismo hasta el fondo y sabe claramente lo que piensa y quiere nunca escribirá de forma confusa, nunca formulará conceptos fluctuantes e indefinidos; y al designarlos tampoco rebuscará entre expresiones complicadas y difíciles de lenguajes extranjeros para usarlas después sin descanso, como hizo Kant al tomar palabras y fórmulas de la filosofía antigua, incluso la escolástica, que él combinó para sus propios fines: así ocurre, por ejemplo, con la «unidad sintético-transcendental de la apercepción» y en general la «unidad de la síntesis», colocada en todas partes donde «unificación» bastaba por sí sola. Además, el que tiene las cosas claras no volverá a explicar reiteradamente lo que ya una vez explicó, tal y como hace Kant, por ejemplo, con el entendimiento, las categorías, la experiencia y otros conceptos principales. Tampoco se repetirá incesantemente ni volverá a dejar los mismos pasajes oscuros en cada nueva exposición de un pensamiento cien veces presentado; sino que emitirá su opinión una sola vez de forma clara, profunda y exhaustiva, y se dará por satisfecho. *Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam*[7], dice Descartes en su carta quinta.

su totalidad, encargada de suministrar la clave explicativa del mundo empírico y de interpretar fielmente su significación y contenido, poniendo de manifiesto el «en sí» del fenómeno. Por eso la metafísica es siempre inmanente, no transcendente, ya que no habla de la cosa en sí como algo independiente del fenómeno, sino como aquello que aparece en él. Véase el capítulo 17 de los Complementos, «Sobre la necesidad metafísica del hombre», 175-209 [pp. 198-226]. [*N. de la T.*]

7. [«Pues cuanto mejor concebimos una cosa, tanto más inclinados estamos a expresarla de una sola manera». R. Descartes, *Epistolae*, parte I, ep. 5, ed. Amstelod (1682), p. 10.]

Pero la mayor desventaja que ha tenido la oscura exposición hecha por Kant en algunos pasajes es el haber funcionado como *exemplar vitiis imitabile*[8] y hasta haber sido malinterpretado como una autorización para usos nocivos. El público se vio forzado a reconocer que lo oscuro no siempre es absurdo: enseguida el absurdo se refugió tras la exposición oscura. *Fichte* fue el primero en aprovechar ese nuevo privilegio y emplearlo con gran frecuencia; *Schelling*, cuando menos, le igualó en eso, y un ejército de escribientes hambrientos sin espíritu ni honestidad superó pronto a ambos. Pero la máxima insolencia sirviendo puros sinsentidos, compilando palabrerías hueras y dementes como hasta entonces solo se habían oído en los manicomios, se presentó finalmente en *Hegel*; y ella fue el instrumento de la mistificación universal más grosera que jamás existió, con un éxito que se presentó fabuloso a la posteridad y quedará como monumento de la necedad alemana. En vano escribió entretanto Jean Paul sus hermosos parágrafos: «La alta dignidad
509 de la locura filosófica en | la cátedra y la poética en el teatro» (*Elementos de estética*); pues en vano había dicho ya *Goethe*:

Así se parlotea y se adoctrina tranquilamente;
¿Quién podría ocuparse de los locos?
Normalmente cree el hombre, cuando oye solo palabras,
Que se tiene que poder pensar también algo con ellas[9].

Pero volvamos a *Kant*. Uno no puede por menos de admitir que carece totalmente del antiguo y grandioso candor, la ingenuidad, *ingénuité, candeur*. Su filosofía no tiene ninguna analogía con la arquitectura griega, que presenta grandes y simples relaciones que se manifiestan de una sola vez a la vista: más bien recuerda mucho a la arquitectura gótica. Pues una particularidad totalmente individual del espíritu de Kant es el especial placer en la *simetría*, a la que le gustan las pluralidades variopintas para ordenarlas y repetir la ordenación en subordenaciones, y así continuamente, lo mismo que en las iglesias góticas. A veces lleva esto hasta el punto de convertirlo en un juego en el que, por mor de esa inclinación, llega incluso a hacer violencia manifiesta a la verdad y a proceder con ella como hacían con la naturaleza los antiguos jardineros franceses, cuyas obras consisten en alamedas simétricas, cuadrados y triángulos,

8. [«Ejemplo a imitar en sus vicios». Cf. Horacio, *Epist.* I, 19, 17.]
9. [*Fausto*, I, 2563-2566.]

árboles piramidales y esféricos, y pajareras trenzadas en curvas regulares. Quisiera confirmar esto con hechos.

Tras haber tratado separadamente el espacio y el tiempo, Kant despacha todo ese mundo de la intuición que llena ambos, y en el que vivimos y somos, con estas palabras que nada dicen: «El contenido empírico de la intuición nos es *dado*»; e inmediatamente llega de *un* salto a la *fundamentación lógica de toda su filosofía: la tabla de los juicios*. De ella deduce toda una docena de categorías trazadas de forma simétrica en cuatro títulos; ellas se convierten después en el fructífero lecho de Procusto[10] en el que mete forzadamente todas las cosas del mundo y todo lo que sucede en los hombres, sin reparar en violencias ni desdeñar sofismas, con el único fin de poder repetir siempre la simetría de aquella tabla. Lo primero que se deduce simétricamente de ella es la tabla puramente fisiológica de los principios generales de la ciencia natural, a saber:
axiomas de la intuición, | anticipaciones de la percepción, analo- 510
gías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico en general. De esos principios, los dos primeros son simples; en cambio, los dos últimos engendran simétricamente tres vástagos cada uno. Las simples categorías eran lo que él llamaba *conceptos*; esos principios de la ciencia natural son, sin embargo, *juicios*. De acuerdo con su guía suprema para toda sabiduría, la simetría, la serie debe ahora mostrarse fructífera en los *silogismos*, y así lo hace de nuevo simétrica y acompasadamente. Pues así como mediante la aplicación de las categorías a la sensibilidad surgía para el *entendimiento* la experiencia junto con sus principios *a priori*, del mismo modo surgen las *ideas* de la razón mediante la aplicación de los *silogismos* a las categorías, función esta que desempeña la *razón* según su presunto principio de buscar lo incondicionado. Esto se realiza así: las tres categorías de relación ofrecen las tres únicas formas posibles de premisas para los silogismos, que pueden así dividirse en tres tipos, cada uno de los cuales puede verse como un huevo del que la razón empolla una idea: del silogismo categórico, la idea del *alma*, del hipotético, la idea del *mundo*, y del disyuntivo, la idea de *Dios*. En mitad de la idea del mundo se repite otra vez la simetría de la tabla de las categorías, al producir sus cuatro títulos

10. *Prokrustes* («el que estira»): en la mitología, gigante bandido del Ática que detenía a los viajeros, los depositaba en un lecho de hierro y los estiraba o mutilaba hasta ajustarlos al mismo tamaño del lecho. Teseo le mató con el mismo procedimiento. Lecho de Procrusto: situación forzada a la que se lleva a alguien o esquema en el que algo se introduce violentamente. [*N. de la T.*]

cuatro tesis cada una de las cuales tiene su antítesis como pareja simétrica.

Tributamos nuestra admiración a la combinación realmente sagaz que suscitó ese elegante edificio; pero lo seguiremos investigando a fondo en su fundamento y en sus partes. Mas primero hay que anteponer las siguientes consideraciones.

Es asombroso cómo Kant prosigue su camino sin vacilar, persiguiendo su simetría, ordenándolo todo de acuerdo con ella y sin tomar nunca en consideración por sí mismo ninguno de los objetos así tratados. Me explicaré: Después de haber examinado el conoci-
511 miento intuitivo solamente en la matemática, | desprecia por completo todo el restante conocimiento intuitivo en el que se nos presenta el mundo y se atiene solo al pensamiento abstracto, pese a que este recibe todo su significado y valor del mundo intuitivo, que es infinitamente más significativo, universal y sustancial que la parte abstracta de nuestro conocimiento. Además —y este es un punto capital—, nunca ha distinguido claramente el conocimiento intuitivo y el abstracto; y justamente por ello, como veremos después, se enreda en irresolubles contradicciones consigo mismo. Después de haber despachado la totalidad del mundo sensible con las palabras que nada dicen «está dado», convierte, como se dijo, la tabla lógica de los juicios en piedra angular de su edificio. Pero aquí no reflexiona ni un instante sobre lo que en verdad tiene ante sí. Esas formas de los juicios son, en efecto, *palabras* y *combinaciones de palabras*. Mas se debería primero preguntar qué es lo que estas designan de manera inmediata: se hallaría que se trata de *conceptos*. La siguiente pregunta habría sido entonces por la esencia de los *conceptos*. De su respuesta se habría inferido qué relación tienen estos con las representaciones intuitivas sobre las que se asienta el mundo: ahí se separarían la intuición y la reflexión. Se tendría que haber investigado cómo llega a la conciencia no solo la intuición pura y formal *a priori*, sino también su contenido, la intuición empírica. Entonces se habría mostrado qué parte tiene aquí el *entendimiento* y también, en general, qué es el *entendimiento* y qué es, frente a él, la *razón* cuya crítica se escribe aquí. Es sumamente llamativo que no defina esta última de forma ordenada y suficiente ni una sola vez, sino que simplemente ofrezca explicaciones incompletas e incorrectas de ella ocasionalmente y según lo exija cada circunstancia; lo cual está en total contradicción con la regla carte-

siana antes citada[11]. | Por ejemplo, en la página 11, V 24 de la 512
Crítica de la razón pura la razón es la facultad de los principios *a priori*. ¡Sin embargo, en la página 299, V 356, se dice que la razón es la facultad de los *principios* y se la opone al entendimiento, que es la facultad de las *reglas!* Uno debería pensar que la diferencia entre los principios y las reglas tiene que ser abismal, ya que autoriza a aceptar una facultad cognoscitiva especial para cada uno de ellos. Solo que esa gran diferencia va a consistir simplemente en que lo que se conoce *a priori* a partir de la intuición pura o a través de las formas del entendimiento es una *regla*, y solo lo que se origina a partir de meros conceptos *a priori* es un principio. Sobre esa distinción arbitraria e inadmisible volveremos después en la Dialéctica. En la página 330, V 386, la razón es la facultad del raciocinio: con más frecuencia (p. 69, V 94) explica el mero juzgar como tarea del entendimiento. Pero con eso en realidad solo dice: el juzgar es tarea del entendimiento en la medida en que la razón del juicio es empírica, transcendental o metalógica (*Tratado sobre el principio de razón*, § 31, 32, 33); pero si es lógica, como aquella en la que consiste el raciocinio, entonces actúa aquí una especial facultad cognoscitiva muy superior, la razón. Incluso, lo que es todavía más, en la página 303, V 360, se expone que las deducciones inmediatas a partir de una proposición serían todavía asunto del entendimiento, y solo aquellas en las que se utiliza un concepto intermedio serían ejecutadas por la razón; y como ejemplo se aduce que de la proposición «Todos los hombres son mortales» se extrae la consecuencia «Algunos mortales son hombres» por medio del mero entendimiento; en cambio, la consecuencia «Todos los sabios son mortales» requiere una facultad totalmente distinta y muy superior, la razón. ¡Cómo fue posible que un gran pensador pudiera decir algo así! En la página 553, V 581, la razón es la condición constante de todas las acciones voluntarias. En la página 614, V 642, consiste en la capacidad de dar cuenta de nuestras afirmaciones: en las páginas 643, 644, V 671, 672, se dice que su función está en unificar los conceptos del entendimiento en ideas, al igual que el entendimiento unifica la pluralidad de los objetos en conceptos. En la página 646, V 674, la razón no es nada más que la facultad de deducir lo particular de lo universal.

11. Obsérvese que cito siempre la *Crítica de la razón pura* según el número de página *de la primera edición*, ya que en la edición de Rosenkranz de las obras completas viene siempre adjunta esa paginación; además añado, con una V antepuesta, el número de página de la quinta edición; todas las demás, a partir de la segunda, son equivalentes a esta, también en la paginación.

513 | El *entendimiento* es también explicado una y otra vez: en siete pasajes de la *Crítica de la razón pura* es, sucesivamente: la facultad de producir representaciones (p. 51, V 75), la facultad de juzgar, o sea, de pensar o de conocer mediante conceptos (p. 69, V 94), la facultad de los conocimientos en general (p. 137, 5.ª ed.), la facultad de las reglas (p. 132, V 171). Sin embargo, en la p. 158, V 197, se dice: «No es solo la facultad de las reglas sino la fuente de los principios según la cual todo está sometido a reglas»; sin embargo, el entendimiento se había opuesto antes a la razón porque solo esta era la facultad de los principios. En la página 160, V 199, el entendimiento es la facultad de los conceptos; en la página 302, V 359, es, en cambio, la facultad de unificar los fenómenos por medio de reglas.

Contra tal discurso verdaderamente confuso e infundado (aunque proceda de Kant), no tengo necesidad de defender las explicaciones sólidas, rigurosas, definidas, simples y concordes con el uso lingüístico de todos los pueblos y épocas que he expuesto en torno a esas dos facultades cognoscitivas. Solo lo he citado como prueba del reproche que hago a Kant por haber seguido su sistema lógico y simétrico sin reflexionar lo suficiente sobre el objeto del que trataba.

Si, como antes dije, Kant hubiera investigado seriamente en qué medida se manifiestan esas dos diferentes facultades cognoscitivas —una de las cuales es distintiva de la humanidad— y qué significan razón y entendimiento según el uso lingüístico de todos los pueblos y filósofos, entonces nunca habría descompuesto la razón en teórica y práctica sin más autoridad que el *intellectus theoreticus* y *practicus* que los escolásticos usaron en sentido totalmente distinto, ni tampoco habría convertido la razón práctica en fuente del obrar virtuoso. Antes de separar tan cuidadosamente los conceptos del entendimiento (con los que entiende en parte sus categorías y en parte todos los conceptos comunes) de los conceptos de la razón (sus llamadas ideas), y de convertir ambos en materia de su filosofía, que en gran parte solo trata de la validez, aplicación y origen de todos esos conceptos; antes, digo, debería haber investigado de verdad
514 qué | es en general un *concepto*. Pero también esa investigación tan necesaria es, por desgracia, completamente omitida; lo cual ha contribuido mucho a la fatal confusión de conocimiento intuitivo y abstracto que enseguida mostraré. La misma falta de reflexión con la que pasó por alto las cuestiones ¿qué es intuición?, ¿qué es reflexión?, ¿qué es concepto, razón, entendimiento?, le hace también saltarse las siguientes investigaciones, de la misma ineludible

necesidad: ¿a qué llamo *objeto* (*Gegenstand*) como distinto de la *representación*?, ¿qué es existencia?, ¿qué es objeto (*Objekt*), sujeto, verdad, apariencia, error? Pero él sigue su esquema lógico y su simetría sin pararse a pensar ni mirar a su alrededor. La tabla de los juicios debe y tiene que ser la clave de toda sabiduría.

Antes presenté como el principal mérito de Kant haber distinguido el fenómeno de la cosa en sí, haber considerado todo este mundo visible como fenómeno y haber negado a sus leyes toda validez más allá del fenómeno. Sin embargo, es llamativo que aquella existencia meramente relativa del fenómeno no la dedujera de la verdad simple, cercana e innegable «*Ningún objeto sin sujeto*» para explicar así, ya desde su raíz, que el objeto, debido a que siempre existe solo en relación con un sujeto, depende de este, está condicionado por él y es un mero fenómeno que no existe en sí ni de forma incondicionada. Ya Berkeley, con cuyo mérito Kant no hace justicia, había convertido aquel importante principio en la piedra angular de su filosofía; y así instituyó un recuerdo imperecedero, aun cuando él mismo no extrajo las pertinentes consecuencias de aquel principio y después, en parte, no se le entendió y, en parte, no se le prestó atención suficiente. En mi primera edición yo había explicado la elusión kantiana de ese principio de Berkeley por un miedo visible al idealismo rotundo, pese a que, por otro lado, encontraba este claramente expresado en muchos pasajes de la *Crítica de la razón pura*; y en razón de ello había acusado a Kant de contradecirse consigo mismo. Ese reproche estaba también fundado | por cuanto la *Crítica de la razón pura* solo se conoce, como 515
antes era mi caso, en la segunda edición o en las cinco siguientes ediciones reimpresas a partir de ella. Pero cuando después leí la obra principal de Kant en la primera edición, ya entonces infrecuente, vi, para gran regocijo mío, desaparecer todas aquellas contradicciones; y hallé que, pese a no utilizar la fórmula «Ningún objeto sin sujeto», Kant sostiene con la misma decisión que *Berkeley* y que yo, que el mundo externo existente en el espacio y el tiempo es una mera representación del sujeto que lo conoce; de ahí que, por ejemplo, en la página 383, diga sin reserva: «Si quito el sujeto pensante, ha de quedar abolido todo el mundo corpóreo, que no es nada más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de representaciones del mismo». Pero todo el pasaje de las páginas 348-392, en el que Kant presenta con toda belleza y claridad su idealismo decidido, fue suprimido por él en la segunda

edición y a cambio se introdujeron un montón de declaraciones en contradicción con él. Con ello, el texto de la *Crítica de la razón pura,* tal y como ha circulado desde el año 1787 hasta 1838, se ha desfigurado y echado a perder, convirtiéndose en un libro contradictorio consigo mismo cuyo sentido no podía ser totalmente claro y comprensible para nadie. Los pormenores sobre el tema, así como mis suposiciones sobre las razones y debilidades que pudieran haber movido a Kant a una desfiguración tal de su obra inmortal, los he expuesto en una carta al profesor Rosenkranz, quien ha insertado el pasaje principal de la misma en su prólogo al segundo volumen de la edición de las obras completas de Kant a su cargo; a ello remito aquí. A resultas de mis opiniones, el profesor Rosenkranz se ha visto movido, en el año 1838, a restablecer la *Crítica de la razón pura* en su forma original, reimprimiéndola dentro del segundo volumen señalado según la *primera* edición de 1781; con ello ha contraído un inestimable mérito en filosofía y quizá hasta haya evitado la pérdida de la obra más importantc de la literatura alemana; y eso no se debe olvidar. Pero nadie se figure conocer la *Crítica de la razón pura* ni tener un concepto claro de la doctrina
516 kantiana | si solo ha leído aquella en la segunda edición o alguna de las siguientes; eso es estrictamente imposible: pues solo ha leído un texto mutilado, estropeado y, en cierta medida, inexacto. Es mi deber declararlo aquí rotundamente y para advertencia de todos.

Sin embargo, la forma en que Kant introduce la *cosa en sí* está en innegable contradicción con la rotunda visión idealista tan claramente expresada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Y esa fue, sin duda, la razón principal de que en la segunda edición suprimiera el pasaje idealista aludido y se declarara directamente en contra del idealismo de Berkeley, con lo cual no trajo más que inconsecuencias a su obra sin poder remediar el defecto principal de la misma. Ese defecto consiste, como es sabido, en el procedimiento elegido para la introducción de la *cosa en sí*, procedimiento cuyo carácter inadmisible fue ampliamente expuesto por G. E. Schulze en el *Enesidemo* y que pronto fue reconocido como el punto insostenible de su sistema. Bastará con muy poco para aclarar el asunto. Aunque lo oculta con muchos rodeos, Kant basa el supuesto de la cosa en sí en un razonamiento según la ley de causalidad que reza así: la intuición empírica o, más exactamente, la *sensación* orgánica de la que aquella nace, ha de tener una causa externa. Ahora bien, según su propio y correcto descubrimiento, la ley de causalidad nos es conocida *a priori*, por consiguiente, es una función de nuestro intelecto y tiene origen *subjetivo*; además, la

propia afección sensorial a la que aquí aplicamos la ley de causalidad es innegablemente *subjetiva*; y, finalmente, incluso el espacio, en el que por medio de esa aplicación establecemos como objeto la causa de la sensación, es una forma de nuestro intelecto dada *a priori* y, por lo tanto, *subjetiva*. Con ello, toda la intuición empírica permanece sobre una base y un terreno *subjetivos*, como un mero proceso dentro de nosotros; y no hay nada totalmente distinto de ella, independiente de ella, que pueda ser introducido como *cosa en sí* o presentado como su supuesto necesario. La intuición empírica es y sigue siendo realmente nuestra mera representación: es el mundo como representación. A su ser en sí solo podemos | acceder 517
por la vía totalmente diferente que yo he buscado consultando con la autoconciencia, la cual nos da a conocer la voluntad como el en sí de nuestro propio fenómeno: pero entonces la cosa en sí resulta ser algo *toto genere* distinto de la representación y sus elementos, tal y como he expuesto.

El gran defecto del sistema kantiano en ese punto que, como se ha dicho, fue tempranamente demostrado, es una confirmación del bello aforismo hindú «No hay loto sin tallo». La defectuosa deducción de la cosa en sí es aquí el tallo; pero el defecto está en la forma de la deducción, no en el reconocimiento de una cosa en sí para el fenómeno dado. Quien se equivocó en este último punto fue *Fichte*; y no podía ser de otro modo, ya que a él no le importó la verdad sino el mirar por el fomento de sus fines personales. Por ello, fue lo bastante atrevido e inconsciente como para negar totalmente la cosa en sí y establecer un sistema en el que no solo la pura forma de la representación, como en Kant, sino también la materia, todo su contenido, era presuntamente deducido *a priori* a partir del sujeto. Él contó aquí, con todo acierto, con la falta de juicio y la simpleza del público, que tomó por demostraciones malos sofismas, meras prestidigitaciones y palabrerías sin sentido; de tal modo que logró desviar la atención de este desde Kant hacia sí mismo y dar a la filosofía alemana la dirección en la que después fue conducida por Schelling y alcanzó su fin con la absurda pseudosabiduría de *Hegel*.

Vuelvo ahora sobre la gran falta de Kant antes mencionada, consistente en no haber distinguido pertinentemente el conocimiento intuitivo y el abstracto, y de la cual ha nacido una perniciosa confusión que ahora hemos de examinar más de cerca. Si él hubiera separado nítidamente las representaciones intuitivas de los conceptos pensados meramente *in abstracto*, los habría mantenido separados y habría sabido de cuál de los dos se ocupaba en cada caso. Pero, por desgracia, no ha sido este el caso, si bien la censura por

ello no se ha hecho pública aún, así que quizá resulte inesperada. Su «objeto [*Objekt]* de la experiencia» del que habla sin parar, el
518 objeto [*Gegenstand*] propio de las categorías, | no es la representación intuitiva; pero tampoco es el concepto abstracto, sino algo diferente de ambos pero que es al mismo tiempo ambos: un total absurdo. Pues, por muy increíble que parezca, le ha faltado la reflexión, o la buena voluntad, para arreglárselas consigo mismo acerca del tema y explicar a sí mismo y a los demás si su «objeto [*Gegenstand*] de la experiencia, es decir, el conocimiento originado mediante la aplicación de las categorías», es la representación intuitiva en el espacio y el tiempo (mi primera clase de representaciones) o simplemente el concepto abstracto. Él se hace constantemente una idea, por rara que parezca, de una cosa intermedia de ambos, y por eso llega al funesto enredo que yo tengo que sacar ahora a la luz: con ese fin, tengo que repasar toda la doctrina de los elementos en general.

La *Estética transcendental* es una obra tan sumamente meritoria, que ella sola podría bastar para perpetuar el nombre de Kant. Sus demostraciones tienen tal fuerza de convicción, que cuento sus principios doctrinales entre las verdades irrefutables —como también, sin duda, las más fructíferas— y por ello hay que considerarlos como lo más extraño en el mundo, a saber, como un grande y real descubrimiento en la metafísica. De ella se infiere rigurosamente el hecho de que una parte de nuestro conocimiento está *a priori* en nuestra conciencia, hecho este que no admite ninguna explicación sino la de que esa parte la constituyen las formas de nuestro intelecto: y eso es menos una explicación que una clara expresión del hecho mismo. Pues *a priori* no significa nada más que «no obtenido por la vía de la experiencia, o sea, no llegado a nosotros desde fuera». Pero lo que se encuentra en el intelecto sin haber venido de fuera es justamente lo que le pertenece a él mismo originariamente, su propia esencia. Si lo que en él se encuentra es el modo y manera generales en que se han de presentar todos sus objetos, entonces con eso está ya dicho que se trata de las formas de su conocer, es decir, del modo y manera, constatados de una vez por todas, en los que él cumple esa función suya. En consecuencia,
519 | «conocimientos *a priori*» y «formas propias del intelecto» no son en el fondo más que dos expresiones de la misma cosa, así que, en cierto sentido, son sinónimos.

De las doctrinas de la Estética transcendental no sabría yo eli-

minar nada, solo añadir alguna cosa. En particular, diría que Kant no ha llevado sus pensamientos hasta el final, al no haber rechazado todo el método demostrativo de Euclides tras haber dicho, en la página 87, V 120, que todo conocimiento geométrico recibe evidencia inmediata de la intuición. Es sumamente notable que incluso el primero de sus detractores y, por cierto, el más sagaz de todos, G. E. Schulze, en su *Crítica de la filosofía teorética*, II, 241, llegue a la conclusión de que a partir de la doctrina kantiana surgiría un tratamiento de la geometría totalmente distinto del acostumbrado; con ello cree desarrollar una reducción al absurdo[12] contra Kant, pero de hecho emprende la guerra contra el método euclideo sin saberlo. Me remito al § 15 del primer libro del presente escrito[13].

Tras la detallada dilucidación ofrecida en la Estética transcendental en torno a las *formas* generales de toda intuición, era de esperar que se obtuviera alguna explicación sobre su *contenido*, sobre la forma en que la intuición *empírica* llega a nuestra conciencia y sobre cómo surge en nosotros el conocimiento de todo ese mundo tan real y tan importante para nosotros. Sobre este tema la doctrina de Kant no contiene en realidad nada más que la reiterada expresión que nada dice: «Lo empírico de la intuición viene *dado* de fuera». Con ella, Kant llega también aquí de un salto desde las *puras formas de la intuición* al *pensamiento* a la *Lógica transcendental.* Justo al comienzo de la misma (*Crítica de la razón pura*, p. 50, V 74), en el que Kant no puede evitar la referencia al contenido material de la intuición empírica, da el primer paso en falso y comete el πρῶτον ψεῦδος[14]. «Nuestro conocimiento —dice— tiene dos fuentes: la receptividad de las impresiones y la espontaneidad de los conceptos: la primera es la capacidad de recibir representaciones, la segunda, la capacidad de conocer un objeto mediante esas representaciones: por la primera nos es dado un *objeto*, por la | segunda es 520
pensado...». Esto es falso: pues, según ello, la *impresión*, única cosa para la que tenemos mera receptividad, que por tanto viene de fuera y es lo único que verdaderamente está «*dado*», sería ya una *representación* e incluso un *objeto*. Pero no es más que una mera *sensación* orgánica; y solo mediante la aplicación del *entendimiento* (es

12. ... *einen apagogischen Beweiß*. Véase p. 84 [p. 121] nota 36. [*N. de la T.*]
13. Puede verse también *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, cap. 6, pp. 130 ss. (trad. cast., pp. 189 ss.) [*N. de la T.*]
14. Literalmente, «primer paso en falso». En este contexto, error en la premisa, de donde nace el error en la conclusión. Cf. Aristóteles, *Analytica posteriora*, cap. 18, 66a. [*N. de la T.*]

decir, de la ley de causalidad), junto con las formas de la intuición del espacio y el tiempo, llega nuestro *intelecto* a transformar esa mera *sensación* en una *representación*, la cual existe en adelante como *objeto* en el espacio y el tiempo, y no puede ser distinguida del último (el objeto) más que en la medida en que uno pregunte por la cosa en sí; por lo demás, es idéntica a él. En el tratado *Sobre el principio de razón*, § 21, he expuesto detalladamente ese proceso. Pero con eso está cumplida la tarea del entendimiento y del conocimiento intuitivo, y no hace falta para ello concepto ni pensamiento alguno; de ahí que también el animal tenga esas representaciones. Cuando se presentan los conceptos aparece también el pensamiento que, en efecto, puede ir acompañado de espontaneidad; entonces se abandona totalmente el conocimiento *intuitivo* e irrumpe en la conciencia una clase de representaciones completamente distintas, a saber, los conceptos no intuitivos y abstractos: esa es la actividad de la *razón* que, sin embargo, recibe todo el contenido de su pensamiento exclusivamente de la intuición precedente y de la comparación de esta con otras intuiciones y conceptos. Pero Kant incluye el pensamiento ya en la intuición y sienta las bases para la perniciosa confusión del conocimiento intuitivo y abstracto, cuya crítica me ocupa ahora. Él considera que la intuición, tomada por sí misma, no es intelectual sino puramente sensible, o sea, totalmente pasiva, y que únicamente a través del pensamiento (categorías del entendimiento) se llega a concebir un *objeto*; y así introduce *el pensamiento en la intuición*. Pero entonces el objeto [*Gegenstand*] del *pensamiento* vuelve a ser un objeto [*Objekt*] individual, real; con lo que el pensamiento pierde su esencial carácter de universalidad y abstracción, y en lugar de conceptos generales recibe como objeto [*Objekt*] cosas particulares, con lo que Kant incluye a su vez *el intuir en el pensar*. De ahí nace la perniciosa confusión mencionada; y las consecuencias de ese primer paso en falso se extienden sobre toda su
521 teoría del conocimiento. | A lo largo de toda ella se propaga la confusión entre la representación intuitiva y la abstracta, hasta llegar a un término medio de ambas que él presenta como el objeto conocido mediante el entendimiento y las categorías, conocimiento que denomina *experiencia*. Es difícil creer que el propio Kant se hubiera hecho una idea totalmente definida y clara de ese objeto del entendimiento: voy a demostrar que no es así, poniendo de manifiesto la enorme contradicción que recorre toda la Lógica transcendental y que es la verdadera fuente de la oscuridad que la envuelve.

En la *Crítica de la razón pura* (pp. 67-69, V 92-94, pp. 89, 90, V 122,123, y también en V 135, 139, 153) Kant repite y advierte que el entendimiento no es una facultad de la intuición, que su conocimiento no es intuitivo sino discursivo; que el entendimiento es la facultad de juzgar (p. 69, V 94) y un juicio es un conocimiento mediato, la representación de una representación (p. 68, V 93); que el entendimiento es la facultad de pensar y pensar es conocer mediante conceptos (p. 69, V 94); que las categorías del entendimiento no son en absoluto las condiciones bajo las cuales son dados los objetos en la intuición (p. 89, V 122), ni la intuición precisa para nada de las funciones del pensamiento (p. 91, V 123); que nuestro entendimiento solo puede pensar, no intuir (V 135, 139). Además, en los *Prolegómenos*, § 20, dice que la intuición o percepción, *perceptio*, pertenece exclusivamente a los sentidos, mientras que el juzgar corresponde solo al entendimiento; en el § 22, que la tarea de los sentidos es intuir y la del entendimiento pensar, es decir, juzgar. — Por último, también en la *Crítica de la razón práctica* (4.ª ed., p. 247, ed. de Rosenkranz, p. 281), se dice que el entendimiento es discursivo y que sus representaciones son pensamientos, no intuiciones. Todo esto son palabras del propio Kant.

De aquí se sigue que este mundo intuitivo existiría para nosotros aun cuando no tuviéramos entendimiento, que se nos viene a la cabeza de una forma totalmente inexplicable, cosa que él señala a menudo con su asombrosa expresión de que la intuición es *dada*, sin aclarar jamás esa expresión indefinida y metafórica.

| Pero todo lo que se ha alegado queda contradicho de forma 522
palmaria por su restante doctrina del entendimiento, de sus categorías y de la posibilidad de la experiencia, tal y como él la expone en la Lógica transcendental. En concreto, en la *Crítica de la razón pura* (p. 79, V 105), el entendimiento, por medio de sus categorías, da unidad a la diversidad de la *intuición*, y los conceptos puros del entendimiento se aplican *a priori* a objetos de la *intuición*. En la página 94, V 126 «las categorías son condición de la experiencia, bien sea de la *intuición* o del pensamiento que se encuentra en ellas». En V 127 el entendimiento es el causante de la experiencia. En V 128 las categorías determinan la *intuición* de los objetos; en V 130 todo lo que nos representamos unificado en un objeto (que puede muy bien ser un objeto intuitivo y no abstracto) es unificado exclusivamente por la acción del entendimiento. En V 135 se explica de nuevo el entendimiento como la facultad de unificar *a priori* y de subsumir en la unidad de la apercepción la diversidad de las representaciones dadas. Pero, según todo uso del lenguaje, la

apercepción no es el pensamiento de un concepto sino que es *intuición*. En V 136 encontramos un principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con el entendimiento. En V 143 se dice, incluso como epígrafe, que toda intuición sensible está condicionada por las categorías. Justo en ese mismo lugar, la *función lógica de los juicios* subsume la diversidad de unas *intuiciones* dadas bajo una apercepción en general, y la diversidad de una intuición dada cae necesariamente bajo las categorías. En V 144 la unidad llega a la *intuición* por medio de las categorías, gracias al entendimiento. En V 145 se explica el pensar del entendimiento de forma muy extraña, diciendo que este sintetiza, unifica y ordena la diversidad de la *intuición*. En V 161 la experiencia es posible únicamente en virtud de las categorías y consiste en el enlace de las *percepciones*, las cuales son entonces claramente intuiciones. En V 159 las categorías son conocimientos *a priori* de los objetos de la *intuición* en general. Además se expone aquí, como también en las páginas 163 y 165, una doctrina capital de Kant: *que el entendimiento hace posible la naturaleza*, en la medida en que le prescribe
523 leyes *a priori* y esta se | rige de acuerdo con su legalidad, etc. Pero la naturaleza es algo intuitivo y no abstracto: luego el entendimiento tendría que ser una facultad de la intuición. En V 168 se dice que los conceptos del entendimiento son los principios de la posibilidad de la experiencia y que esta es la determinación de los fenómenos en el espacio y el tiempo en general; fenómenos estos que, por lo tanto, se dan en la intuición. Por último, en páginas 189-211, V 232-256, se encuentra la larga demostración (cuya incorrección se muestra en detalle en mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 23) de que la sucesión objetiva, como también la simultaneidad de los objetos de la experiencia, no son percibidas por los sentidos sino que son introducidas en la naturaleza solamente en virtud del entendimiento, que la hace así posible. Pero es bien cierto que la naturaleza, la sucesión de los acontecimientos y la simultaneidad de los estados son algo puramente intuitivo y no un mero pensamiento abstracto.

Exhorto a todo aquel que comparta conmigo la veneración hacia Kant a conciliar esas contradicciones y mostrar que él ha pensado algo totalmente claro y definido con su doctrina sobre el objeto de la experiencia y sobre el modo en que este es determinado por la actividad del entendimiento y sus doce funciones. Yo estoy convencido de que la contradicción mostrada, que se extiende por toda la Lógica transcendental, es la verdadera razón de la gran oscuridad de su exposición. Kant era vagamente consciente de la contradicción, la combatió internamente, pero o no quiso o no

pudo hacerse claramente consciente de ella, por lo que la encubrió para sí mismo y para los demás, sorteándola con rodeos de todo tipo. A eso puede deberse quizás también el hecho de que convirtiera la facultad cognoscitiva en una máquina tan extraña y complicada, con tantas ruedas como son las doce categorías, la síntesis transcendental de la imaginación, la del sentido interno, la de la unidad transcendental de la apercepción, como también el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, etc. Y, a pesar de todo ese aparato, no se hace un solo intento de explicar la intuición del mundo externo que, sin, embargo, es el tema fundamental de nuestro conocimiento; sino que esa molesta exigencia es rechazada de forma bien miserable, | siempre con la misma expre- 524
sión metafórica que nada dice: «La intuición empírica nos es dada». En la página 145 de la quinta edición se nos dice todavía que es dada por el objeto; con lo cual este tiene que ser algo distinto de la intuición.

Si nos molestamos en investigar el íntimo parecer de Kant, que él no expresó claramente, encontramos que en realidad es ese objeto diferente de la *intuición* pero que en modo alguno es un *concepto*, lo que para él constituye el objeto propio del entendimiento; e incluso hallaremos que el singular supuesto de un tal objeto irrepresentable es lo que verdaderamente hace que la intuición se convierta en experiencia. Creo que la razón última de la admisión de tal *objeto absoluto* que es objeto en sí, esto es, también sin sujeto, se encuentra es un antiguo y arraigado prejuicio kantiano que se sustrae a toda investigación. No se trata en absoluto del *objeto intuido*, sino que es añadido por el concepto a la intuición como algo correspondiente a ella; a partir de ahí, la intuición se convierte en experiencia y llega a tener valor y verdad que, en consecuencia, le vienen dados exclusivamente por su referencia a un concepto (en oposición diametral a nuestra explicación, según la cual el concepto obtiene valor y verdad solamente de la intuición). El añadir a la intuición ese objeto no representable directamente constituye entonces la verdadera función de las categorías. «Solo por la intuición es dado el objeto, que después es pensado de acuerdo con las categorías» (*Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., p. 399). Esto resulta especialmente claro a partir de un pasaje de la página 125 de la quinta edición: «La cuestión es ahora si no hay también conceptos *a priori* como condiciones bajo las cuales algo es *no intuido*, pero sí *pensado* como *objeto* en general». A eso responde él afirmativamente. Aquí se muestra claramente la fuente del error y de la confusión que le envuelve. Pues el *objeto* como tal existe

solamente para la *intuición* y en ella, bien se realice esta por los sentidos o, en ausencia de estos, por la imaginación. En cambio, lo que es *pensado* es siempre un *concepto* general y no intuitivo que,
525 en cualquier caso, puede ser el concepto de un objeto | en general; pero solo indirectamente, a través de los conceptos, se refiere el pensamiento a los *objetos* que, por su parte, son y siguen siendo siempre *intuitivos*. Pues nuestro pensamiento no sirve para dar realidad a las intuiciones: estas la tienen ya, en la medida en que son susceptibles de ella (realidad empírica) por sí mismas; nuestro pensamiento sirve para reunir los elementos comunes y los resultados de las intuiciones, a fin de poder conservarlas y tenerlas a mano con mayor facilidad. Pero Kant atribuye los objetos mismos al *pensamiento*, para así hacer depender la experiencia y el mundo objetivo del *entendimiento*, sin permitir, no obstante, que este sea una facultad de la *intuición*. En ese sentido él distingue el intuir del pensar, pero convierte las cosas individuales, parte, en objeto de la intuición, parte, en objeto del pensamiento. Mas en realidad solo son lo primero: nuestra intuición empírica es inmediatamente *objetiva*, justamente porque parte del nexo causal. Su objeto son inmediatamente las cosas, no las representaciones diferentes de estas. Las cosas individuales son intuidas como tales en el entendimiento y a través de los sentidos: la impresión *parcial* ejercida sobre estos es completada enseguida por la imaginación. Pero tan pronto como nos elevamos al *pensamiento*, abandonamos las cosas individuales y nos las vemos con conceptos generales sin intuición, si bien después aplicamos los resultados de nuestro pensamiento a las cosas individuales. Si nos atenemos a esto, entonces se manifiesta lo inadmisible de asumir que la intuición de las cosas solo adquiere realidad y se convierte en experiencia cuando el pensamiento aplica las doce categorías justamente a esas cosas. Antes bien, en la intuición misma está ya dada la realidad empírica y, con ella, la experiencia: solo que la intuición no puede producirse más que aplicando el conocimiento del nexo causal a la sensación, aplicación esta que constituye la única función del entendimiento. Por consiguiente, la intuición es realmente intelectual, lo cual niega directamente Kant.

Aparte de los pasajes citados, el supuesto kantiano aquí criticado se encuentra expresado de forma todavía más clara en la *Crítica del juicio*, § 36, justo al comienzo; igualmente, en los *Fundamentos*
526 *metafísicos de la ciencia natural*, | en la nota a la primera explicación de la «Fenomenología». Pero donde se encuentra expuesto de forma más clara, con una ingenuidad que Kant no osó tener en este punto crítico, es en el libro de un kantiano, a saber, *Esbozo de una*

lógica general, de Kiesewetter, tercera edición, tomo I, página 434 de la discusión, y tomo II, §§ 52 y 53 de la discusión; y también en *Doctrina del pensamiento en puro ropaje alemán* de Tieftrunk (1825). Ahí se muestra bien cómo a todo pensador los discípulos que no piensan por sí mismos se le convierten en espejos de aumento de sus defectos. Una vez resuelta su doctrina de las categorías, Kant ha caminado siempre despacio en su exposición; sus discípulos, en cambio, son totalmente atrevidos, con lo que solo ponen de manifiesto lo falso del asunto.

De acuerdo con lo dicho, el objeto de las categorías no es en Kant la cosa en sí, pero sí un pariente próximo de la misma: es el *objeto en sí*, es un objeto que no necesita sujeto; es una cosa individual que, sin embargo, no está en el tiempo y el espacio porque no es intuitiva, es objeto del pensamiento pero no es un concepto abstracto. Por lo tanto, Kant distingue en realidad tres cosas: 1) la representación; 2) el objeto de la representación; 3) la cosa en sí. La primera es asunto de la sensibilidad que concibe en ella, junto con la sensación, también las formas puras de la intuición: el espacio y el tiempo. El segundo es asunto del entendimiento, que lo *piensa* añadiéndole sus doce categorías. La tercera se encuentra más allá de todo lo cognoscible. (Como prueba de esto, véanse las pp. 108 y 109 de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.) Pero la distinción entre la representación y el objeto de la representación es infundada: esto lo había demostrado ya Berkeley y se infiere asimismo de toda mi exposición del primer libro, en especial del capítulo 1 de los Complementos, como también de la visión plenamente idealista del propio Kant en la primera edición. Mas si nos negásemos a contar el objeto de la representación dentro de la misma y a identificarlo con ella, entonces tendríamos que adjudicárselo a la cosa en sí: eso depende al final del sentido que se le dé a la palabra «objeto». Pero lo cierto es que, en una reflexión clara, nunca se puede encontrar nada más que representación y cosa en sí. La inserción injustificada | de aquel híbrido, el objeto de la 527
representación, es la fuente de los errores kantianos: mas al confiscarlo se viene también abajo la doctrina de las categorías como conceptos *a priori*, ya que estas no deben aportar nada a la intuición ni tener validez para la cosa en sí, sino que con ellas solo pensamos aquellos «objetos de la representación», convirtiendo así la representación en experiencia. Pues toda intuición empírica es ya experiencia; pero toda intuición que parte de una sensación es empírica: el entendimiento, mediante su función única (el conocimiento *a priori* de la ley de causalidad), refiere esa sensación a su causa, que

de ese modo se presenta en el espacio y el tiempo (formas de la intuición pura) como objeto [*Gegenstand*] de la experiencia, objeto [*Objekt*] material que persiste en el espacio durante todo tiempo pero que como tal sigue siempre siendo una representación, al igual que el espacio y el tiempo mismos. Si queremos ir más allá de esa representación, entonces nos instalamos en la pregunta por la cosa en sí cuya respuesta constituye el tema de toda mi obra, como el de toda metafísica en general. Con el error de Kant aquí expuesto se conecta su falta, tempranamente denunciada, consistente en no haber ofrecido una teoría del origen de la intuición empírica, sino haberla dejado sin más como *dada*, identificándola con la mera sensación —a la que simplemente le añade las formas intuitivas del espacio y el tiempo— y conceptuando ambas bajo el nombre de sensibilidad. Pero de esos materiales no surge aún una representación objetiva: antes bien, esta exige una referencia de la sensación a su causa, o sea, la aplicación de la ley de causalidad, es decir, el entendimiento; porque sin eso la sensación sigue siendo siempre subjetiva y no instala ningún objeto en el espacio, aun cuando este le sea añadido. Pero en Kant el entendimiento no podía ser aplicado a la intuición: solo debía *pensar*, a fin de mantenerse dentro de la Lógica transcendental. Con esto se relaciona también otro fallo kantiano: el haberme dejado a mí la tarea de desarrollar la única demostración válida de la aprioridad de la ley de causalidad —aprioridad que él conoció perfectamente— y, en lugar de esa demostración, que se basa en la posibilidad de la propia intuición empírica objetiva, haber expuesto otra manifiestamente falsa, tal y
528 como he mostrado en mi tratado *Sobre el principio de razón* § 23. |
A partir de lo precedente, resulta claro que el «objeto de la representación» (2) kantiano está compuesto de aquello que le ha robado, en parte, a la representación (1) y, en parte, a la cosa en sí (3). Si realmente la experiencia solo pudiera producirse por el hecho de que nuestro entendimiento aplicara doce funciones diferentes para *pensar* mediante otros tantos conceptos *a priori* los objetos que antes habían sido meramente intuidos, entonces todas las cosas reales como tales tendrían que poseer un montón de determinaciones de las que, en tanto que dadas *a priori*, no se podría prescindir, al igual que ocurre con el espacio y el tiempo; antes bien, serían completamente esenciales a la existencia de las cosas, aunque no se podrían deducir de las propiedades del espacio y el tiempo. Pero solo se puede encontrar una determinación de esa clase: la causalidad. En ella se basa la materialidad, ya que la esencia de la materia consiste en actuar y es en todos los respectos causalidad (véase vol.

II, cap. 4). Pero la materialidad es lo único que distingue las cosas reales de la imágenes de la fantasía, que son solo representaciones. Pues la materia, al ser persistente, otorga a las cosas la persistencia en todo tiempo según su materia, mientras que las formas cambian en función de la causalidad. Todo lo demás de las cosas son o determinaciones del espacio, o del tiempo, o las propiedades empíricas que remiten todas ellas a su eficacia, o sea, que son determinaciones próximas de la causalidad. Mas la causalidad entra ya como condición de la intuición empírica, por consiguiente es competencia del entendimiento, el cual hace posible la intuición pero no aporta a la experiencia y su posibilidad nada fuera de la ley de causalidad. Aparte de lo aquí indicado, lo que llena las antiguas ontologías no es nada más que las relaciones de las cosas entre sí o con nuestra reflexión, junto con un fárrago acumulado.

Un indicio de la falta de base de la doctrina de las categorías lo ofrece ya la exposición de la misma. ¡Qué abismo hay en este respecto entre la *Estética* transcendental y la *Analítica* transcendental! *Allí*, ¡qué claridad, precisión y seguridad, qué sólida convicción abiertamente expresada y comunicada certeramente! Todo es luminoso, no se deja ningún escondrijo tenebroso: Kant sabe lo que quiere y sabe que tiene razón. *Aquí*, en cambio, todo es oscuro,
confuso, indefinido, | oscilante, inseguro; la exposición es temero- 529
sa, llena de disculpas y de referencias a lo que sigue o a lo que precede. Además, toda la segunda y tercera sección de la deducción de los conceptos puros del entendimiento fue totalmente modificada en la segunda edición porque no satisfizo al propio Kant, y ha resultado completamente distinta que en la primera, pero no más clara. Se ve realmente a Kant en lucha con la verdad, con el fin de hacer prevalecer su doctrina decidida de una vez por todas. En la *Estética* transcendental todas sus tesis son realmente demostradas a partir de hechos innegables de la conciencia; en cambio, en la *Analítica* transcendental encontramos, bien mirado, meras afirmaciones de que así es y así tiene que ser. También aquí, como en todos lados, la exposición lleva el sello del pensamiento del que ha surgido: pues el estilo es la fisonomía del espíritu. Y aún hay que señalar que, cuando Kant quiere dar un ejemplo para explicarse mejor, utiliza casi siempre la categoría de la causalidad, que es donde lo que ha dicho resulta correcto, ya que justamente la ley de causalidad es la verdadera, pero también la única forma del entendimiento, mientras que las restantes once categorías solo son ventanas ciegas. La deducción de las categorías es más sencilla y explícita en la primera edición que en la segunda. Él se esfuerza en explicar

cómo, tras la intuición dada por la sensibilidad, el entendimiento da lugar a la experiencia mediante el pensamiento de las categorías. Aquí se repiten hasta la saciedad expresiones como reconocimiento, reproducción, asociación, aprehensión, unidad transcendental de la apercepción, sin que se alcance ninguna claridad. Pero es sumamente notable que en ese análisis no se toque ni una sola vez lo que a cualquiera se le tendría que ocurrir antes que nada: la referencia de la sensación a su causa externa. Si Kant no quisiera tomarla en cuenta, tendría que haberla negado expresamente; pero tampoco lo hace. Así que ronda el tema, y todos los kantianos le han seguido en eso. El motivo oculto está en que Kant reservó el nexo causal, bajo el nombre de «razón del fenómeno», para su falsa deducción de la cosa en sí; y, antes que eso, en que, con la referencia a la causa, la intuición devenía intelectual, cosa que él no
530 podía aceptar. | Además Kant parece haber temido que, si se aceptaba el nexo causal entre la sensación y el objeto, el último se convertiría inmediatamente en la cosa en sí y se caería en el empirismo de Locke. Pero esta dificultad se elimina con la reflexión, que nos muestra que la ley de causalidad es de origen subjetivo, al igual que la sensación misma, y que incluso nuestro propio cuerpo, en cuanto aparece en el espacio, pertenece ya a las representaciones. Pero el temor al idealismo de Berkeley impidió a Kant aceptar esto.

La «unión de lo diverso de la intuición» es citada repetidamente como operación esencial del entendimiento a través de sus doce categorías; pero ni eso se explica suficientemente ni se muestra qué es entonces esa diversidad de la intuición antes de su unión por el entendimiento. Mas el tiempo y el espacio —este en sus tres dimensiones— son *continua*, es decir, sus partes no están originariamente separadas sino unidas. Y ellas son las formas constantes de nuestra intuición: así que todo lo que en ellas se presenta (es dado) aparece también originariamente como un *continuum*, es decir, sus partes se presentan ya unidas y no precisan de ninguna ulterior unión de lo diverso. Pero si se pretendiera acaso interpretar aquella unión de lo diverso de la intuición en el sentido de que yo refiero las diferentes impresiones sensoriales de un objeto solo a él, o sea, que, por ejemplo, al intuir una campana, conozco que aquello que afecta a mis ojos como amarillo, a mis manos como liso y duro y a mis oídos como sonoro, es solo uno y el mismo cuerpo, entonces eso es más bien una consecuencia del conocimiento *a priori* del nexo causal (esa verdadera y única función del entendimiento), en virtud del cual todos aquellos distintos influjos sobre

mis diferentes órganos sensoriales me conducen hacia una sola causa común de los mismos, a saber, a la naturaleza del cuerpo que está ante mí; de manera que mi entendimiento, a pesar de la diversidad y pluralidad de los efectos, aprehende la unidad de la causa en la forma de un solo objeto que así se presenta intuitivamente. En la bella recapitulación de su doctrina que ofrece en la *Crítica de la* | *razón pura* (pp. 719-726 o V 747-754), Kant explica 531
las categorías, quizás con más claridad que en ninguna otra parte, como «la mera regla de la síntesis de lo que la percepción nos dé *a posteriori*». Aquí parece pensar en algo así como el hecho de que en la construcción del triángulo los ángulos dan la regla de la composición de las líneas; o, al menos, esa imagen es la mejor manera de entender lo que dice de la función de las categorías. El Prólogo a los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* contiene una larga nota que asimismo proporciona una explicación de las categorías y dice que «no difieren en nada de los actos formales del entendimiento en los juicios», salvo en el hecho de que en los últimos sujeto y predicado pueden siempre intercambiar su lugar; acto seguido, se define el juicio en general como «un acto por el cual las representaciones dadas se convierten en conocimientos de un objeto». Según esto, los animales, al no juzgar, no podrían tampoco conocer ningún objeto. Para Kant, de los *objetos* solo hay conceptos, no intuiciones. Yo, en cambio, digo: los objetos existen ante todo para la intuición y los conceptos son siempre abstracciones a partir de esa intuición. De ahí que el pensamiento abstracto tenga que regirse siempre exactamente por el mundo presente en la intuición, ya que solo la referencia a él da contenido a los conceptos; y no podemos admitir para los conceptos ninguna forma determinada *a priori* más que la capacidad para la reflexión en general, cuya esencia es la formación de los conceptos, es decir, de las representaciones abstractas, no intuitivas, formación esta que constituye la única función de la *razón*, tal y como he mostrado en el primer libro. Por eso pido que tiremos por la ventana once de las categorías, quedándonos solo con la de causalidad, y que pensemos, sin embargo, que su actividad es ya la condición de la intuición empírica —la cual no es entonces meramente sensual sino intelectual— y que el objeto así intuido, el objeto de la experiencia, es uno con la representación, de la que solo se puede distinguir la cosa en sí.

Tras haber estudiado repetidamente la *Crítica de la razón pura* en distintas edades de mi vida, se me ha impuesto una convicción sobre el origen de la Lógica transcendental | que comunico aquí, 532

por ser muy provechosa para su comprensión. El único descubrimiento basado en una comprensión objetiva y en una suprema reflexión humana es el *apperçu* de que el tiempo y el espacio son conocidos por nosotros *a priori*. Animado por ese feliz hallazgo, Kant quiso perseguir el filón, y su afición a la simetría arquitectónica le proporcionó la guía. Así como había descubierto una intuición pura *a priori* colocada en la base de la *intuición* empírica como condición suya, igualmente —pensó él— nuestros *conceptos* adquiridos empíricamente tendrían que basarse en ciertos *conceptos puros* supuestos en nuestra facultad cognoscitiva, y el verdadero pensamiento empírico no sería posible más que gracias a un puro pensamiento *a priori* que en sí mismo no tendría ningún objeto, sino que habría de tomarlo de la intuición; de modo que, así como la *Estética transcendental* demuestra un fundamento *a priori* de la matemática, también debe haberlo para la lógica, con lo que entonces la primera recibía su *pendant* simétrico en una *Lógica transcendental*. A partir de entonces, Kant dejó de ser imparcial y de estar en condiciones de limitarse a investigar y observar lo que pasa en la conciencia; antes bien, estaba guiado por un supuesto y perseguía un propósito: descubrir lo que presuponía y así erigir sobre la Estética transcendental, tan felizmente descubierta, una Lógica transcendental análoga a ella, o sea, simétricamente pareja con ella, como un segundo piso. Con este fin, se le ocurrió la tabla de los juicios, a partir de la cual formó a su antojo la *tabla de las categorías* como doctrina de los doce conceptos puros *a priori*, que debían ser la condición para *pensar* las mismas cosas cuya *intuición* está condicionada por las dos formas *a priori* de la sensibilidad: así que entonces a la *sensibilidad pura* le correspondía simétricamente un *entendimiento puro*. Y todavía se le ocurrió una idea que le ofreció el medio de hacer más plausible el asunto: asumir el *esquematismo* de los conceptos puros del entendimiento; con lo cual se delató con la mayor claridad el desarrollo de su método, del que él mismo no era consciente. Al partir del supuesto de que para cada función empírica de la facultad cognoscitiva hay que encontrar otra función
533 apriórica análoga, observó | que entre nuestra intuición empírica y nuestro pensamiento empírico realizado en conceptos abstractos, no intuitivos, se producía un término medio, si no siempre, sí con mucha frecuencia; pues a veces intentamos retrotraernos desde el pensamiento abstracto a la intuición; pero en realidad solo lo intentamos para convencernos de que nuestro pensamiento abstracto no se ha alejado mucho del terreno seguro de la intuición y no la está acaso pasando por alto o se ha convertido en un simple juego

de palabras; más o menos como cuando, caminando en la oscuridad, palpamos de vez en cuando el muro que nos guía. Entonces volvemos a la intuición, aunque sea a modo de ensayo y momentáneamente, al evocar en la fantasía la intuición correspondiente al concepto que nos ocupa, la cual, sin embargo, no puede ser del todo adecuada al concepto sino solo un *representante* provisional del mismo: sobre él he aducido ya lo preciso en mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 28. Kant denomina *esquema* a un fugaz fantasma de este tipo, en oposición a la imagen acabada de la fantasía; dice que es algo así como un monograma de la imaginación y afirma que, al igual que existe un tal elemento intermedio entre nuestro pensamiento abstracto de los conceptos adquiridos empíricamente y nuestra clara intuición originada por los sentidos, también hay unos análogos *esquemas a priori de los conceptos puros del entendimiento* entre la facultad de la intuición *a priori* de la sensibilidad pura y la facultad del pensamiento *a priori* del entendimiento puro (o sea, las categorías); esquemas estos que Kant describe uno por uno como monogramas de la imaginación pura *a priori*, atribuyendo a cada uno su correspondiente categoría en su asombrosa «Sección principal del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», que es famosa por su oscuridad suprema, ya que nadie ha podido jamás entenderla; pero su oscuridad se disipa si se la considera desde el punto de vista aquí propuesto, desde el que se pone de manifiesto más que nunca la intencionalidad de su proceder y la resolución, adoptada de antemano, de hallar lo que correspondiera a la analogía y pudiera servir a la simetría arquitectónica. Y este es un caso en que el asunto raya en lo cómico. | Pues, 534
al asumir la existencia de esquemas de los puros (*carentes de contenido*) conceptos del entendimiento *a priori* (categorías), análogos a los esquemas empíricos (o representantes de nuestros conceptos reales por medio de la fantasía), pasa por alto que la finalidad de tales esquemas queda aquí suprimida. Pues la finalidad de los esquemas en el pensamiento empírico (real) se refiere exclusivamente al *contenido material* de tales conceptos: porque estos son extraídos de la intuición y nosotros, cuando pensamos en abstracto, nos ayudamos y orientamos echando una mirada fugaz sobre la intuición de la que se han tomado los conceptos, a fin de asegurarnos de que nuestro pensamiento sigue teniendo contenido real. Pero esto supone necesariamente que los conceptos que nos ocupan han surgido de la intuición y que aquí se trata de una mera retrospectiva sobre su contenido material, incluso de una simple ayuda para nuestra debilidad. Mas con conceptos *a priori*, que no tienen

contenido alguno, está claro que eso tiene que desaparecer: pues estos no han surgido de la intuición sino que se enfrentan a ella desde dentro, a fin de recibir de ella su contenido; así que no poseen nada sobre lo que se pudiera volver la vista. Soy prolijo en este tema porque precisamente él arroja luz sobre el desarrollo oculto del filosofar kantiano, consistente en que, tras el feliz descubrimiento de las dos formas *a priori* de la intuición, al hilo de la analogía se esfuerza en demostrar para cada determinación de nuestro conocimiento empírico un análogo *a priori*; y esto se extiende, en el caso de los esquemas, hasta un hecho meramente psicológico, donde la aparente profundidad y la dificultad de la exposición sirven justamente para ocultar al lector que su contenido es una suposición totalmente indemostrable y puramente arbitraria. Pero el que por fin penetra en el sentido de tal exposición es fácilmente inducido a tomar esa comprensión penosamente lograda por un convencimiento de la verdad del asunto. Mas si Kant hubiera procedido, al igual que en el descubrimiento de las intuiciones *a priori*, de forma imparcial y como mero observador, tendría que haber descubierto que lo que se añade a la intuición pura del espacio y el tiempo cuando de ella nace la intuición empírica es, por un lado, la
535 sensación y, | por otro, el conocimiento de la causalidad, que convierte la mera sensación en una intuición empírica objetiva y que, precisamente por eso, no es derivado ni se conoce a partir de ella, sino que existe *a priori* y constituye la forma y función del entendimiento puro, bien que la única, pero tan fructífera que todo nuestro conocimiento empírico se basa en ella. Si, como se dice a menudo, la refutación de un error no está completa hasta que se demuestra su origen psicológico, creo haberlo logrado con lo dicho por lo que a la doctrina kantiana de las categorías y sus esquemas se refiere.

Tras haber cometido tan grandes fallos en los primeros elementos simples de una teoría de la facultad de la representación, a Kant se le antojaron múltiples y muy complejos supuestos. A ellos pertenece, ante todo, la unidad sintética de la apercepción: cosa asombrosa y asombrosamente expuesta. «El yo *pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones». Tiene-poder: esta es una enunciación problemático-apodíctica; hablando en plata, una frase que quita con una mano lo que da con la otra. ¿Y cuál es el sentido de esta frase equilibrista? ¿Que toda representación es un pensamiento? No es eso: y malo sería, pues entonces no habría más que

conceptos abstractos, pero aún menos existiría una pura intuición irreflexiva e involuntaria del tipo de la de lo bello, la más profunda captación de la esencia de las cosas, es decir, de sus ideas platónicas. Además, los animales, o tendrían que pensar, o no podrían ni siquiera representar. ¿O significa acaso la frase: no hay objeto sin sujeto? Entonces estaría muy mal expresada y llegaría demasiado tarde. Si resumimos las afirmaciones de Kant, hallaremos que lo que él entiende por unidad sintética de la apercepción es algo así como el centro inextenso de la esfera de todas nuestras representaciones cuyos radios convergen en él[15]. Es lo que yo llamo el sujeto del conocimiento, el correlato de todas nuestras representaciones; y
es al mismo tiempo lo que, en el capítulo 22 | del segundo volumen, he descrito y explicado en detalle como el foco en el que convergen los rayos de la actividad cerebral. A ello me remito aquí para no repetirme. 536

De la crítica presentada se infiere que rechazo toda la doctrina kantiana de las categorías y la cuento entre los supuestos infundados con que Kant gravó la teoría del conocimiento; lo mismo se deduce de la demostración de las contradicciones de la Lógica transcendental, basadas en la confusión del conocimiento intuitivo y abstracto; y también se deriva lo mismo de la demostración de la falta de un concepto claro y definido de la esencia del entendimiento y la razón, en cuyo lugar solo encontramos en los escritos kantianos expresiones inconexas, incoherentes, insuficientes e inexactas sobre aquellas dos facultades del espíritu. Por último, mi rechazo se infiere de las explicaciones de esas mismas facultades del espíritu que yo he ofrecido en el primer libro y sus complementos, y con mayor detalle en el tratado *Sobre el principio de razón*, §§ 21, 26 y 34; explicaciones aquellas que son muy precisas y claras, que resultan con evidencia de la consideración de la esencia de nuestro conocimiento y que concuerdan plenamente con el concepto de esas dos potencias cognoscitivas manifestado en el uso lingüístico y los escritos de todos los tiempos y pueblos, aunque no haya sido

15. Este es uno de los casos en los que Schopenhauer sirve de inspiración a Wittgenstein hasta en la forma de expresión. Véase lo que dice Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.64, refiriéndose al sujeto transcendental del solipsismo: «Aquí se puede ver que el solipsismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se encoge en un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él». [*N. de la T.*]

explicitado. Su defensa frente a la muy distinta explicación kantiana la ofrece ya, en gran parte, el desvelamiento de los fallos de esta explicación. Pero, dado que la tabla de los juicios en la que Kant basa su teoría del pensamiento, e incluso toda su filosofía, es en sí misma correcta, me veo obligado a demostrar cómo surgen en nuestra facultad cognoscitiva esas formas generales de todos los juicios y a ponerlas en consonancia con mi explicación de dicha facultad. En esa demostración daré siempre a los conceptos de entendimiento y razón el sentido que mi explicación les ha adjudicado y que supongo familiar al lector.

537 | Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediato, reflexivo, y yo, por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo. Él es comparable a aquel que mide la altura de una torre por su sombra y yo al que toma la medida directamente. Por eso, la filosofía es para él una ciencia *a partir* de conceptos, para mí es una ciencia *en* conceptos, elaborada a partir del conocimiento intuitivo —la única fuente de toda evidencia— y captada y fijada en conceptos generales. Él pasa por alto todo este mundo intuitivo, multiforme y rico en significación que nos rodea, y se atiene a las formas del pensamiento abstracto; lo cual se basa en el supuesto, si bien no explicitado por él, de que la reflexión es el *ektypos*[16] de toda intuición, y por eso todo lo esencial de la intuición tiene que estar expresado en la reflexión y, por cierto, en formas y rasgos muy compendiados y por tanto fáciles de apreciar. Por consiguiente, los elementos esenciales y regulares del conocimiento abstracto proporcionarían todos los hilos que ponen en movimiento ante nuestros ojos el multicolor teatro de marionetas del mundo intuitivo. Si Kant hubiera expresado claramente ese principio supremo de su método y lo hubiera seguido de forma consecuente, tendría al menos que haber distinguido con nitidez lo intuitivo de lo abstracto, y nosotros no tendríamos que batallar con contradicciones y confusiones irresolubles. Pero, por la forma en que resuelve su tarea, se ve que él sólo era vagamente consciente de aquel principio de su método, y por eso no podemos descubrirlo hasta que no hayamos estudiado a fondo su filosofía.

Por lo que respecta al método y máxima fundamental señalados, tienen mucho en su favor y constituyen un pensamiento brillante. En efecto, la esencia de toda ciencia consiste en que resumimos la infinita diversidad de los fenómenos intuitivos en un número

16. [Copia, reproducción.]

comparativamente pequeño de conceptos abstractos; con ellos organizamos un sistema a partir del cual tenemos a merced de nuestro conocimiento todos aquellos fenómenos, pudiendo explicar lo ocurrido y determinar lo futuro. Las ciencias se reparten el amplio dominio de los fenómenos según los especiales y diversos tipos de estos últimos. | Y así, fue un pensamiento audaz y feliz el aislar lo 538
esencial de los conceptos como tales y al margen de su contenido para, a partir de las formas de todo pensamiento así descubiertas, inferir lo que sea esencial a todo conocimiento intuitivo y, por consiguiente, al mundo como fenómeno en general; y, dado que esa esencia se habría descubierto *a priori* en virtud de la necesidad de aquellas formas del pensamiento, resultaría ser de origen subjetivo y conduciría precisamente a los fines de Kant. Pero, antes de seguir, se tendría que haber investigado cuál es la relación de la reflexión con el conocimiento intuitivo (lo que supone la nítida separación de ambos descuidada por Kant), de qué forma reproduce y representa aquella a este, si lo hace de forma totalmente limpia o si al asumirlo en sus propias formas (las de la reflexión) lo altera y en parte lo desfigura; si la forma del conocimiento abstracto, reflexivo, está más determinada por la forma del conocimiento intuitivo o por el carácter invariablemente vinculado a él mismo (al conocimiento reflexivo); de modo que incluso aquello que en el conocimiento intuitivo es sumamente heterogéneo, dejaría de ser distinguible en cuanto se introdujera en el reflexivo; y, a la inversa, algunas diferencias que percibimos en la forma reflexiva del conocimiento habrían surgido de ella misma y en modo alguno apuntarían a diversidades correspondientes en el conocimiento intuitivo. El resultado de esa investigación habría sido que, al ser asumido en la reflexión, el conocimiento intuitivo sufre casi tantas transformaciones como el alimento al ser asimilado por el organismo animal, cuyas formas y mezclas están determinadas por él mismo, sin que la composición de estas permita ya conocer la índole del alimento; o (dado que esto dice demasiado) por lo menos habría resultado que la reflexión no es en absoluto al conocimiento intuitivo lo que el reflejo en el agua a los objetos reflejados, sino que apenas llega a ser lo que la sombra de esos objetos a ellos mismos, sombra que solo reproduce algunos perfiles externos pero que también unifica la mayor diversidad en la misma figura y representa lo más diferente con idéntico perfil; de modo que | partiendo de ella no se pueden 539
construir por completo y con seguridad las formas de las cosas.

Todo el conocimiento reflexivo, o la razón, tiene una sola forma principal: el concepto abstracto; esa forma es propia de la

razón misma y no tiene inmediatamente ninguna conexión necesaria con el mundo intuitivo, que por eso existe también para los animales sin que exista aquella y que podría ser completamente distinto sin que aquella forma de la reflexión dejara de concordar con ella. Pero la combinación de conceptos en juicios posee ciertas formas determinadas y regulares que, descubiertas por inducción, constituyen la tabla de los juicios. Esas formas pueden deducirse en su mayor parte del conocimiento reflexivo mismo, o sea, inmediatamente de la razón, en la medida en que nacen de las cuatro leyes del pensar (que yo llamo verdades metalógicas) y del *dictum de omni et nullo*[17]. Pero otras de esas formas se fundan en el conocimiento intuitivo, o sea, en el entendimiento; mas no por ello dan indicación alguna sobre otras tantas formas especiales del entendimiento, sino que se pueden deducir de la función única que este posee, a saber, el conocimiento inmediato de causa y efecto. Finalmente, otras de aquellas formas se originan de la concurrencia y conexión del conocimiento reflexivo e intuitivo o, más propiamente, de la asimilación de este en aquel. Ahora examinaré por separado los momentos del juicio y demostraré el origen de cada uno de ellos a partir de las fuentes mencionadas; de ahí se seguirá que no hay lugar para una deducción de categorías a partir de ellos y que el suponerla es tan infundado como embrollada y autocontradictoria su exposición.

1) La llamada *cantidad* de los juicios surge de la esencia de los conceptos como tales, así que se funda simplemente en la razón y no tiene ninguna conexión inmediata con el entendimiento y el conocimiento intuitivo. Como se explicó en el primer libro, es esencial a los conceptos como tales el tener una extensión, una esfera, y que el más amplio e indeterminado contenga el más estricto y determinado, pudiendo este último ser segregado; eso puede
540 hacerse o bien | designándolo solo como una parte indeterminada del concepto más amplio, o bien definiéndolo y distinguiéndolo totalmente mediante la adjudicación de un nombre especial. El juicio que ejecuta esa operación se llama, en el primer caso, particular, en el segundo, universal; por ejemplo, una y la misma parte de la esfera del concepto de árbol puede ser aislada mediante un juicio particular y mediante uno universal, a saber: «Algunos árboles tienen agallas», o así: «Todos los robles tienen agallas». Se ve que la diferencia de ambas operaciones es escasa e incluso que su posibili-

17. [Principio de todo y nada.]

dad depende de la riqueza del lenguaje. Y, pese a ello, Kant explica que esa diversidad revela dos diferentes acciones, funciones o categorías del entendimiento puro, que determina *a priori* la experiencia precisamente por medio de ellas.

Por último, se puede también usar un concepto para acceder a una representación intuitiva determinada e individual de la que, junto con muchas otras, ha sido aquel abstraído: eso se realiza mediante el juicio singular. Este juicio designa solo el límite del conocimiento abstracto con el intuitivo, al cual nos trasladamos con él: «Este árbol de aquí produce agallas». Kant hizo también de este una categoría especial.

Después de todo lo precedente, no es precisa una ulterior polémica.

2) Del mismo modo, la *cualidad* de los juicios yace en su totalidad dentro del dominio de la razón y no es una sombra de ninguna ley del entendimiento que posibilite la intuición, es decir, no da ninguna indicación sobre ella. La naturaleza de los conceptos abstractos, que constituye la esencia de la razón concebida objetivamente, lleva consigo, tal y como se explicó en el libro primero, la posibilidad de unir y separar sus esferas; y en esa posibilidad se basan, como un supuesto suyo, los principios generales de identidad y de contradicción, que he llamado verdades *metalógicas* porque nacen meramente de la razón y no son ulteriormente explicables. Estas determinan que lo unido tiene que permanecer unido y lo separado, separado, así que lo establecido no puede al mismo tiempo ser abolido; o sea, que suponen la | posibilidad de la 541
conexión y la separación de las esferas, es decir, el juicio. Pero este se encuentra, según su *forma*, única y exclusivamente en la razón; y, a diferencia de lo que ocurre con el *contenido* de los juicios, esa forma no se ha traído del conocimiento intuitivo del entendimiento; de ahí que tampoco se le pueda buscar un correlato o análogo en él. Una vez que la intuición ha surgido por y para el entendimiento, existe ya de forma acabada y no sometida a duda ni error, por eso no sabe de afirmación ni negación. Pues ella se expresa a sí misma y no obtiene su valor y contenido de la mera referencia a algo externo, como ocurre con el conocimiento abstracto de la razón según el principio de razón del conocer[18]. Ella es, por tanto, nuda realidad y toda negación es ajena a su esencia: la negación solo le

18. Véase p. 60 [p. 100], nota 25. [*N. de la T.*]

puede ser añadida mediante reflexión, y por eso permanece siempre en el dominio del pensamiento abstracto.

Al juicio afirmativo y negativo añade Kant un capricho al uso de los antiguos escolásticos, el juicio infinito: un tapagujeros sutilmente concebido que no necesita siquiera discusión; una ventana ciega como las muchas que ha instalado por mor de su arquitectónica simétrica.

3) Bajo el amplio concepto de relación reúne Kant tres modalidades de los juicios totalmente diferentes, que hemos de esclarecer por separado a fin de conocer su origen.

a) El *juicio hipotético* en general es la expresión abstracta de aquella forma universal de todos nuestros conocimientos: el principio de razón. Ya en 1813, en mi tratado sobre el mismo, expliqué que tiene cuatro significados completamente distintos, en cada uno de los cuales se origina de una capacidad cognoscitiva diferente y afecta a una clase distinta de representaciones. De ahí resulta que el origen del juicio hipotético en general, esa forma universal del pensamiento, no puede ser, como Kant pretende, el mero entendimiento y su categoría de causalidad; sino que la ley de causalidad, que según mi exposición es la única forma cognoscitiva del entendimiento puro, es simplemente una de las formas del principio de
542 razón que abarca todo conocimiento puro o apriorístico | y que, sin embargo, en todos sus significados tiene su expresión en la forma hipotética del juicio. Aquí vemos con claridad cómo conocimientos que difieren totalmente en su origen y significado, cuando son pensados *in abstracto* por la razón, aparecen en una y la misma forma de conexión de conceptos y juicios; y entonces no son ya distinguibles, sino que para diferenciarlos hay que volver al conocimiento intuitivo abandonando totalmente el abstracto. De ahí que el camino emprendido por Kant, al partir del punto de vista del conocimiento abstracto para descubrir los elementos y el engranaje interno del conocimiento intuitivo, fuese totalmente invertido. Por lo demás, todo mi tratado introductorio *Sobre el principio de razón* puede considerarse en cierta medida como una fundada dilucidación del significado de la forma hipotética del juicio; por eso no me detengo más aquí.

b) La forma del *juicio categórico* no es más que la forma del juicio en general en su sentido más propio. Pues, tomado estrictamente, juzgar no significa más que pensar la conexión o el carácter inconectable de las esferas de los conceptos: por eso, las conexiones hipotética y disyuntiva no son en realidad formas especiales del juicio, pues simplemente se aplican a juicios ya formulados en los

que la conexión de los conceptos sigue siendo invariablemente categórica, si bien ellas conectan a su vez esos juicios al expresar la forma hipotética su dependencia y la forma disyuntiva su carácter inconciliable. Pero los meros conceptos solo tienen *una* forma de relación, a saber, la que se expresa en el juicio categórico. La determinación próxima o los subtipos de esa relación son la inserción y la total separación de las esferas conceptuales, es decir, la afirmación y negación; de eso ha hecho Kant categorías especiales bajo un título totalmente distinto, el de *cualidad*. La inserción y separación tiene a su vez subtipos según que las esferas se inserten total o parcialmente, determinación esta que constituye la *cantidad* del juicio, de lo cual Kant ha hecho de nuevo una categoría especial. Así
que él separó lo que era estrechamente afín e incluso | idéntico, a 543
saber: las modificaciones, fácilmente desapercibidas, de la única relación posible entre meros conceptos; y, en cambio, unió lo que era completamente distinto bajo ese título de la relación.

Los juicios categóricos tienen como principio metalógico las leyes de identidad y de contradicción. Pero la *razón* de la conexión de esferas conceptuales, que suministra la *verdad* al juicio —el cual consiste justo en esa conexión—, puede ser de muy diversos tipos y, en virtud de ellos, la verdad del juicio puede ser o lógica, o empírica, o transcendental, o metalógica, tal y como se halla expuesto en el tratado introductorio, §§ 30-33, y no hace falta repetir aquí[19]. De ahí se infiere lo diferentes que pueden ser los conocimientos inmediatos que se presentan *in abstracto* mediante la conexión de las esferas de dos conceptos en la forma de sujeto y predicado, como también que en absoluto se puede establecer una función única del entendimiento que corresponda y dé lugar a todas ellas. Por ejemplo, los juicios «El agua hierve; el seno mide el ángulo; la voluntad decide; el estar ocupado distrae; la distinción es complicada» expresan con la misma forma lógica las relaciones más diversas: esto nos confirma cuán erróneo es comenzar instalándose en el punto de vista del conocimiento abstracto para analizar el inmediato o intuitivo. Por otro lado, el juicio categórico solo nace de un verdadero conocimiento del entendimiento —en el sentido que yo le doy—, allá donde con él se expresa una causalidad; pero ese es el caso de todos los juicios que designan una cualidad física. Pues cuando yo digo: «Este cuerpo es pesado, duro, fluido, verde, ácido, alcalino, orgánico, etc.», eso señala siempre a su actuar, o

19. Véase p. 60 [p. 100], nota 25. [*N. de la T.*]

sea, a un conocimiento que solo es posible por el entendimiento puro. Pero una vez que ese conocimiento, al igual que muchos diferentes de él (p. ej., la subordinación de conceptos sumamente abstractos), ha sido expresado *in abstracto* mediante sujeto y predicado, hemos transferido esas meras relaciones conceptuales al conocimiento intuitivo y suponemos que el sujeto y el predicado del juicio han de tener un correlato propio y especial en la intuición: la sustancia y el accidente. Pero más adelante dejaré claro que el
544 concepto | de sustancia no tiene ningún verdadero contenido diferente del que tiene el concepto de materia. Mas los accidentes son sinónimos de las formas de acción, de modo que el presunto conocimiento de la sustancia y el accidente sigue siendo el de la causa y el efecto por parte del entendimiento puro. Cómo surge la representación de la materia ha sido explicado, en parte, en nuestro primer libro, § 4, y, de forma aún más comprensible, en el tratado *Sobre el principio de razón*, al final del § 21, página 77; en otra parte lo hemos de ver todavía, dentro de la investigación del principio de permanencia de la sustancia.

c) Los *juicios disyuntivos* nacen del principio de tercio excluso, que es una verdad metalógica: por eso son patrimonio de la razón pura y no tienen su origen en el entendimiento. La deducción de la categoría de comunidad o *acción recíproca* a partir de ellos es un ejemplo bien llamativo de la violencia a la verdad que Kant se permite a veces, simplemente para satisfacer su gusto por la simetría arquitectónica. Fueron en especial G. E. *Schulze*, en su *Crítica de la filosofía teorética*, y von *Berg*, en su *Epicrítica de la filosofía*, quienes acertadamente denunciaron lo inadmisible de aquella deducción y la explicaron en virtud de varias razones. ¿Qué analogía real existe entre la abierta determinación de un concepto por medio de predicados excluyentes y el pensamiento de la acción recíproca? Ambos son incluso totalmente opuestos, ya que en el juicio disyuntivo la posición real de uno de los dos miembros es al mismo tiempo una eliminación necesaria del otro; en cambio, cuando se imaginan dos cosas en relación de acción recíproca, la posición de una es también una posición necesaria de la otra y viceversa. Por eso, el verdadero análogo lógico de la acción recíproca es sin discusión el *circulus vitiosus* en el que, al igual que ocurre presuntamente en la acción recíproca, lo fundado es a su vez el fundamento, y a la inversa. Y así como la lógica rechaza el *circulus vitiosus*, también hay que desterrarlo de la metafísica. Pues estoy seriamente decidido a demostrar aquí que no hay ninguna acción recíproca en sentido
545 estricto y que ese concepto, por muy | estimado que sea su uso

debido precisamente a la indeterminación del pensamiento, cuando se lo considera de cerca se muestra vacío, falso y nulo. Recuérdese ante todo lo que es la causalidad en general, y para ayudarse véase mi exposición sobre el tema en el tratado introductorio, § 20, como también en mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad* (cap. 3, pp. 27 s. [2.ª ed., pp. 26 s.], y, finalmente, en el cuarto capítulo de nuestro segundo volumen). La causalidad es la ley según la cual los *estados* que aparecen en la materia determinan su posición en el tiempo. La causalidad se refiere solo a estados, en realidad solo a *cambios*, y no a la materia como tal ni a la permanencia sin cambios. La *materia* como tal no está bajo la ley de causalidad, ya que ni nace ni perece: así que tampoco lo está toda la *cosa*, como se dice comúnmente, sino solo los *estados* de la materia. Además, la ley de causalidad no tiene que ver con la *permanencia*; pues donde nada *cambia*, no hay ninguna *acción* ni causalidad, sino un permanente estado de reposo. Si este es alterado, entonces el nuevo estado originado, o bien es permanente, o no lo es sino que trae enseguida un tercer estado; y la necesidad con la que esto ocurre es justamente la ley de causalidad, que es una forma del principio de razón y por eso no resulta ulteriormente explicable; porque el principio de razón es precisamente el principio de toda explicación y de toda necesidad. De aquí se infiere claramente que el ser causa y efecto está en conexión rigurosa y referencia necesaria a la *serie temporal*. Solo en la medida en que el estado A precede en el tiempo al estado B pero su sucesión es necesaria y no casual, es decir, no es una mera secuencia sino una consecuencia, solo en esa medida es el estado A causa y el estado B efecto. Pero el concepto de *acción recíproca* contiene elementos que son ambos causa y efecto uno de otro: mas eso significa tanto como que cada uno de ellos es el anterior pero también el posterior: o sea, algo inconcebible. Pues no puede aceptarse que ambos *estados* sean simultáneos y, por cierto, necesariamente simultáneos; porque, al coincidir necesariamente y ser simultáneos, constituyen un estado *único* cuya
permanencia requiere la presencia duradera | de todas sus determi- 546
naciones, pero en el que no se trata ya de cambio y causalidad sino de duración y reposo, y en el que solo se dice que, cuando *una* determinación del estado total cambia, el nuevo estado así originado no puede perdurar sino que se convierte en causa del cambio de todas las restantes determinaciones del primer estado, con lo que se produce a su vez un nuevo, tercer estado; todo lo cual ocurre exclusivamente conforme a la ley de causalidad y no fundamenta una nueva, la de acción recíproca.

También sostengo sin ninguna duda que el concepto de *acción recíproca* no puede ser confirmado por un solo ejemplo. Todo lo que se puede aducir en su favor es, o bien un estado de reposo sobre el que el concepto de causalidad, que solo tiene significado en relación con los cambios, no encuentra aplicación ninguna, o bien una sucesión alternativa de estados homónimos que se condicionan entre sí y para cuya explicación basta perfectamente con la simple causalidad. Un ejemplo del primer tipo lo ofrece la balanza puesta en equilibrio con pesos iguales: aquí no hay ninguna acción, luego tampoco ningún cambio: es un estado de reposo: el peso, dividido a partes iguales, es atraído igual que en todos los cuerpos que se sustentan en su centro de gravedad, pero su fuerza no puede manifestarse en ningún efecto. La eliminación de *un* peso da lugar a un segundo estado que se convierte inmediatamente en causa del tercero, la caída del otro platillo: eso ocurre en virtud de la sola ley de causa y efecto, y no necesita ninguna especial categoría del entendimiento, ni siquiera una denominación especial. Un ejemplo del otro tipo es la propagación de un fuego. La combinación del oxígeno con el cuerpo combustible es causa del calor, y este es a su vez causa de la nueva aparición de aquella combinación química. Pero esto no es nada más que una cadena de causas y efectos cuyos miembros son alternativamente *homónimos*: la combustión A origina calor libre B, este una nueva combustión C (es decir, un nuevo efecto que es homónimo con la causa A pero que no es individualmente la misma), esta origina un nuevo calor D (que no es realmente idéntico al efecto B sino solo el mismo según el concepto, es
547 decir, *homónimo* con él), y así | sucesivamente. Un buen ejemplo de aquello que en la vida común se llama acción recíproca lo proporciona una teoría de los desiertos ofrecida por Humboldt (*Aspectos de la naturaleza*, 2.ª ed., vol. 2, p. 79). Según ella, en los desiertos de arena no llueve, pero sí en los montes de bosques limítrofes. La causa no es que los montes atraigan las nubes, sino que la columna de aire caliente que se eleva desde el nivel de la arena impide que el vapor vesicular se disgregue e impulsa las nubes a lo alto. En las montañas la corriente de aire que se eleva perpendicularmente es más débil, las nubes bajan y se produce la precipitación en el aire frío. Así, la falta de lluvia y la ausencia de vegetación de los desiertos están en acción recíproca: no llueve porque la superficie de arena recalentada irradia más calor; el desierto no se convierte en estepa o en valle porque no llueve. Pero está claro que aquí tenemos de nuevo, como en el ejemplo anterior, una mera sucesión de causas y efectos homónimos, y nada que sea esencialmente distinto de la simple causalidad. Lo mismo ocurre con la oscilación del péndulo e incluso con la autoconservación del cuerpo orgánico, en la que igualmente cada estado da lugar a uno nuevo que es del mismo tipo que aquel que lo originó, pero que individualmente es nuevo: solo que aquí el asunto es más complicado al consistir la cadena no ya en miembros de dos clases sino de muchas, de modo que un miembro homónimo no se repite hasta después de haber aparecido en el medio muchos otros. Pero siempre vemos ante nosotros una mera aplicación de la sola y simple ley de causalidad que regula la secuencia de los estados, y no algo que tenga que ser concebido mediante una nueva y especial función del entendimiento.

¿O acaso se pretendería aducir como confirmación del concepto de acción recíproca que acción y reacción son iguales? Pero eso se debe a aquello sobre lo que tanto he insistido y que he explicado pormenorizadamente en el tratado *Sobre el principio de razón*: que la causa y el efecto no son dos cuerpos sino dos sucesivos estados de cuerpos; por consiguiente, cada uno de los dos estados implica también a todos los cuerpos partícipes, así que el efecto, es decir, el nuevo estado originado, por ejemplo, en el choque, se propaga a los dos cuerpos en la misma proporción; | de ahí que el cuerpo que 548
produce el choque varíe tanto como el que lo recibe (cada uno en proporción a su masa y velocidad). Si se prefiere llamar a esto acción recíproca, entonces toda acción es acción recíproca; mas no por eso surge un nuevo concepto y menos aún una nueva función del entendimiento, sino que simplemente tenemos un sinónimo superfluo de la causalidad. Pero Kant expresa imprudentemente esa opinión en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, al comenzar la demostración del cuarto axioma de la mecánica: «Toda acción externa en el mundo es acción recíproca». ¿Cómo han de existir entonces en el entendimiento distintas funciones *a priori* para la simple causalidad y para la acción recíproca, y cómo la sucesión real de las cosas ha de ser posible y cognoscible exclusivamente a través de la primera, y la simultaneidad de las mismas solo por la última? Si toda acción fuera acción recíproca, entonces también la sucesión y la simultaneidad serían lo mismo, con lo que todo en el mundo sería simultáneo. Si hubiera verdadera acción recíproca, entonces el *perpetuum mobile* sería posible e incluso cierto *a priori*; pero la afirmación de que es imposible se basa en la convicción *a priori* de que no hay verdadera acción recíproca ni tampoco una forma del entendimiento para cosa tal.

También Aristóteles niega la acción recíproca en sentido estric-

to: pues observa que dos cosas pueden efectivamente ser causa recíproca una de otra, pero solo de tal modo que se entienda cada una en sentido distinto, por ejemplo, que una actúe sobre la otra como motivo y esta como causa del movimiento de aquella. En concreto, encontramos en dos pasajes las mismas palabras: *Physic.*, libro II, capítulo 3, y *Metaph.*, libro 5, capítulo 2. Ἔστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια· οἷον τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς ἀρχὴ κινήσεως[20] (*Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus*). Además, si él hubiera aceptado una verdadera acción recíproca la habría citado aquí, ya que en ambos pasajes se está ocupando de enumerar el conjunto de
549 las formas posibles de causas. | En los *Analyt. post.*, libro II, capítulo 11, habla de un círculo de causas y efectos, pero no de una acción recíproca.

4) Las categorías de la *modalidad* tienen ante todas las demás el privilegio de que aquello que se expresa con cada una de ellas corresponde realmente a la forma del juicio de la que se ha deducido; lo cual casi no ocurre con las otras categorías, ya que estas la mayor parte de las veces son deducidas de las formas del juicio con la violencia más arbitraria.

Que los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad son los que dan lugar a las formas problemática, asertórica y apodíctica del juicio es totalmente verdadero. Pero no es verdad que aquellos conceptos sean formas cognoscitivas del entendimiento especiales, originarias y no ulteriormente deducibles. Más bien proceden de la única forma de todo conocer originaria y, por ello, conocida por nosotros *a priori*: del principio de razón; el conocimiento de la *necesidad* procede inmediatamente de ella; en cambio, los conceptos de contingencia, posibilidad, imposibilidad y realidad no surgen hasta que se aplica la reflexión sobre aquella. Por eso ninguno de ellos procede en su origen de *una* facultad espiritual sino que surgen por el conflicto del conocimiento abstracto con el intuitivo, como enseguida se verá.

Afirmo que ser necesario y ser consecuencia de una razón dada son conceptos totalmente intercambiables y completamente idénti-

20. [Pero algunas cosas son también causas unas de otras; como el ejercicio es causa del vigor y este del ejercicio; pero no del mismo modo, sino una como fin y otra como principio del movimiento.]

cos. No podemos jamás conocer, ni siquiera pensar, nada como necesario, más que en la medida en que lo consideremos como consecuencia de una razón dada: y el concepto de necesidad no contiene estrictamente nada más que esa dependencia, ese estar puesto por otro y ese resultar inevitablemente de él. Así que nace y existe única y exclusivamente en virtud de la aplicación del principio de razón. De ahí que, de acuerdo con las distintas formas de ese principio, haya una necesidad física (del efecto a partir de la causa), una lógica (por la razón de conocer en los juicios analíticos, silogismos, etc.), una matemática (según la razón de ser en el espacio y el tiempo), y, finalmente, una necesidad práctica, con la cual no queremos indicar algo así como la determinación por medio de un presunto imperativo categórico, | sino la acción que resulta necesa- 550
riamente, en un carácter empírico dado, según los motivos que se presentan. — Pero todo lo necesario lo es solo relativamente, esto es, bajo el supuesto de la razón de la que resulta; por eso la necesidad absoluta es una contradicción. En lo demás, me remito al § 49 del tratado *Sobre el principio de razón*[21].

El opuesto contradictorio de la necesidad, es decir, su negación, es la *contingencia*. El contenido de ese concepto es, por tanto, negativo, en concreto, no es más que esto: ausencia de la conexión expresada por el principio de razón. En consecuencia, también lo contingente lo es solo relativamente, a saber, en relación con algo que *no* es su razón. Todo objeto, sea del tipo que sea, por ejemplo, todo acontecimiento en el mundo real, es siempre necesario y contingente al mismo tiempo: *necesario*, en relación con una cosa que es su causa; *contingente*, en relación con todo lo demás. Pues su contacto en el espacio y el tiempo con todo lo demás es una mera coincidencia sin conexión necesaria: de ahí también las palabras *contingencia*, σύμπτωμα, *contingens*. Una cosa absolutamente contingente no es más pensable que una absolutamente necesaria. Pues aquella sería un objeto que no se encontraría con ningún otro en la relación de la consecuencia a la razón. Lo irrepresentable de una cosa así constituye el contenido negativamente expresado del principio de razón, el cual tendría que ser invalidado para poder pensar una cosa absolutamente contingente: mas esta misma habría perdido entonces todo significado, ya que el concepto de lo contingente

21. Sobre el concepto de necesidad y su relación con la libertad humana puede verse también el ensayo «Über die Freiheit des menschlichen Willens», en *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (trad cast., «Sobre la libertad de la voluntad humana», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. cit.) [*N. de la T.*]

lo tiene solo con relación a aquel principio y significa que dos objetos no están en relación de razón y consecuencia.

En la naturaleza, en la medida en que es representación intuitiva, todo lo que ocurre es necesario: pues todo surge de su causa. Pero si consideramos esta cosa individual en relación con lo demás que no es su causa, entonces lo conocemos como contingente: mas eso es ya una reflexión abstracta. Si en un objeto de la naturaleza seguimos haciendo abstracción de toda su relación causal con los demás, o sea, de su necesidad y contingencia, entonces ese tipo de conocimiento se refiere al concepto de *lo real*, en el que solo se
551 considera el *efecto* | sin remontarse a la causa en relación con la cual se le tendría que haber llamado *necesario*, mientras que en relación con todo lo demás, *contingente*. Todo esto se basa en último término en que la modalidad del juicio no indica tanto la índole objetiva de las cosas como la relación de nuestro conocimiento con ellas. Pero, dado que en la naturaleza todo nace de una causa, todo lo *real* es también *necesario*: pero de nuevo lo es solo en la medida en que está en *este tiempo*, en *este lugar*: pues únicamente hasta ahí se extiende la determinación por la ley de causalidad. Mas si abandonamos la naturaleza intuitiva y nos elevamos al pensamiento abstracto, entonces podemos representarnos en la reflexión todas las leyes naturales que nos son conocidas, parte *a priori* y parte *a posteriori*; y esa representación abstracta contiene todo lo que está en la naturaleza en *algún* tiempo y en *algún* lugar, pero con abstracción de todo lugar y tiempo determinados: y así, por medio de tal reflexión, nos hemos introducido en el amplio reino de la *posibilidad*. Y lo que no encuentra lugar aquí es lo *imposible*. Está claro que posibilidad e imposibilidad solo existen para la reflexión, para el conocimiento abstracto de la razón, no para el conocimiento intuitivo; aunque son las formas puras de este las que proporcionan a la razón las determinaciones de lo posible y lo imposible. Según que las leyes naturales de las que partimos al pensar lo posible y lo imposible sean conocidas *a priori* o *a posteriori*, la posibilidad o imposibilidad será metafísica o simplemente física.

De esta explicación —que no requiere demostración alguna porque se apoya inmediatamente en el conocimiento del principio de razón y en el desarrollo de los conceptos de lo necesario, lo real y lo posible— se infiere suficientemente lo infundada que es la aceptación kantiana de tres funciones especiales del entendimiento para aquellos tres conceptos, como también se deduce que, en la ejecución de su simetría arquitectónica, Kant no se ha dejado perturbar por una sola reflexión.

A esto hay que añadir además la gran falta que Kant cometió al haber confundido los conceptos de lo necesario y lo contingente,
siguiendo el precedente de la filosofía anterior. | En concreto, 552
aquella filosofía anterior utilizó la abstracción para el abuso siguiente: era manifiesto que aquello cuya razón está puesta se sigue irremisiblemente, es decir, que no puede no ser o que es necesario. Pero ellos se atuvieron exclusivamente a esta última determinación y dijeron: necesario es lo que no puede ser de otra manera, o aquello cuyo opuesto es imposible. Mas se desatendió la razón y la raíz de tal necesidad, se pasó por alto la relatividad de toda necesidad que de ahí resulta, y así se elaboró la impensable ficción de una *necesidad absoluta*, es decir, de un algo cuya existencia sería tan inevitable como la consecuencia a partir de la razón, pero que no sería consecuencia de ninguna razón y, por tanto, no dependería de nada; aposición esta que constituye una exigencia absurda, ya que contradice el principio de razón. Partiendo de esa ficción consideraron, en diametral oposición a la verdad, que todo lo que está puesto por una razón es contingente, en cuanto se fijaban en lo relativo de su necesidad y lo comparaban con aquella necesidad *absoluta* tomada del aire y contradictoria en su concepto[22]. Esa definición completamente invertida de lo contingente la mantiene Kant y la explica en *Crítica de la razón pura*, V 289-291; 243, V 301; 419, 458, 460, V 447, 486, 488. Ahí llega a caer en la más patente contradicción consigo mismo, al decir en la página 301: «Todo lo contingente tiene una causa», añadiendo: «Contingente es aquello
cuyo no ser es posible». Pero lo que tiene una causa es | imposible 553
que no sea: así que es necesario. Por lo demás, el origen de toda esta falsa explicación de lo necesario y lo contingente puede encontrarse ya en Aristóteles, *De generatione et corruptione*, libro II, capítulos 9 y 11, en donde lo necesario se explica como aquello cuyo no ser es

22. Cf. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma* de Christian Wolff, §§ 577-579. Resulta singular el hecho de que él solo considere como contingente lo que es necesario según el principio de razón del devenir, es decir, lo que ocurre a partir de causas, y que, en cambio, lo que es necesario según las restantes formas del principio de razón lo reconozca también como tal: por ejemplo, lo que se sigue de la *essentia* (definición), o sea, los juicios analíticos, y también las verdades matemáticas. La razón que alega para ello es que solo la ley de causalidad produce series infinitas, cuando las series de los otros tipos de razones son finitas. Pero ese no es el caso cuando se trata de las formas del principio de razón dentro del espacio y tiempo puros, sino que solo vale para la razón lógica del conocer: sin embargo, él atribuye a esta la necesidad matemática. Cf. el tratado *Sobre el principio de razón*, § 50.

imposible: frente a ello se encuentra aquello cuyo ser es imposible; y entre ambos está aquello que puede ser y también no ser, o sea, lo que nace y perece, y eso sería entonces lo contingente. De acuerdo con lo dicho, está claro que esa explicación ha nacido, como tantas de Aristóteles, de quedarse parado en los conceptos abstractos sin remontarse a lo concreto e intuitivo, que es el lugar donde se halla la fuente de todos los conceptos abstractos y el medio por el que siempre tienen que ser controlados. «Algo cuyo no ser es imposible» puede, desde luego, pensarse *in abstracto*: pero si con ello acudimos a lo concreto, lo real, lo intuitivo, entonces no encontramos nada que confirme ese pensamiento, ni siquiera como posible, a no ser la mencionada consecuencia de una razón dada cuya necesidad es, sin embargo, siempre relativa y condicionada.

Con ocasión de esto, añado aún algunas observaciones sobre aquellos conceptos de la modalidad. — Dado que toda necesidad se basa en el principio de razón y que justo por eso es relativa, todos los juicios *apodícticos* son, originariamente y en su significado último, *hipotéticos*. Se convierten en *categóricos* mediante la simple entrada de una menor *asertórica*, o sea, en el silogismo. Si esa menor no está resuelta y esa irresolución es expresada, se da el juicio *problemático*.

Lo que en general (como regla) es apodíctico (una ley natural) es en relación con un caso individual meramente problemático, ya que primero tiene que cumplirse realmente la condición que pone el caso bajo la regla. Y, a la inversa, lo que es necesario (apodíctico) en el caso individual como tal (todo cambio particular, producido necesariamente por su causa) es en general y universalmente expresado, meramente problemático; porque la causa que irrumpe solo afecta al caso particular, y el juicio apodíctico, siempre hipotético, solo expresa leyes generales y no inmediatamente casos particula-
554 res. Todo esto se debe | a que la posibilidad solo existe en el ámbito de la reflexión y para la razón; lo real, en el ámbito de la intuición y para el entendimiento; lo necesario, para ambos. En realidad, incluso la diferencia entre necesario, real y posible existe solo *in abstracto* y según el concepto; en cambio, en el mundo real coinciden los tres en una misma cosa. Pues todo lo que acontece, acontece *necesariamente*, ya que acontece a partir de causas y estas tienen a su vez causas; de modo que la totalidad de los procesos del mundo, tanto grandes como pequeños, es un estricto encadenamiento de cosas que ocurren necesariamente. De acuerdo con ello, todo lo real es al mismo tiempo necesario y no hay en la realidad [*Realität*] diferencia alguna entre realidad [*Wirklichkeit*] y necesidad; y tampoco la

hay entre realidad y posibilidad: pues lo que no ha ocurrido, es decir, lo que no se ha hecho real, tampoco era posible; porque las causas sin las cuales jamás se podía producir no se habían producido ellas mismas ni podían producirse dentro del gran encadenamiento de las causas: así que era imposible. Por consiguiente, todo suceso es, o necesario, o imposible. Pero todo eso es válido solo en relación con el mundo empírico real, es decir, con el complejo de las cosas individuales y, por tanto, con los individuos como tales. En cambio, cuando por medio de la razón consideramos las cosas en general concibiéndolas *in abstracto*, necesidad, realidad y posibilidad se separan entre sí: entonces conocemos como posible en general todo lo que está de acuerdo con las leyes *a priori* pertenecientes a nuestro intelecto; lo que se corresponde con las leyes naturales empíricas lo conocemos como posible en este mundo, aun cuando nunca llegue a ser real, así que distinguimos lo posible de lo real. Lo real es siempre en sí mismo también necesario, pero solo es concebido como tal por aquel que conoce su causa: prescindiendo de esta, es y se llama contingente. Esta consideración nos da también la clave para aquella *contentio* περὶ δυνάτων[23] entre el megárico Diodoro y Crisipo el estoico, que reproduce Cicerón en el libro *De fato*. Diodoro dice: «Solo lo que llega a ser real ha sido posible: y todo lo real es también necesario». Crisipo, por el contrario, afirma: «Hay muchas cosas posibles que nunca llegan a ser reales: luego solo lo necesario llega a ser real». Podemos aclararnos esto así: la realidad es la conclusión | de un razonamiento al que suministran las premi- 555
sas la posibilidad. Pero aquí no se requiere solo la mayor sino también la menor: la posibilidad total no se da sin ambas. La mayor proporciona una posibilidad *in abstracto* meramente teórica y general: pero esta en sí misma no hace aún nada posible, es decir, capaz de llegar a ser real. Para eso hace falta la menor, que proporciona la posibilidad para el caso particular, al ponerlo bajo la regla. Y este se convierte así inmediatamente en real. Por ejemplo:

Mayor: Todas las casas (por consiguiente, también mi casa) pueden arder.

Menor: Mi casa se incendia.

Conclusión: Mi casa arde.

Pues toda proposición universal, o sea, toda mayor, determina las cosas en relación con la realidad siempre bajo un supuesto, o sea, hipotéticamente: por ejemplo, el poder arder tiene como supuesto

23. **[Disputa sobre la posibilidad.]**

el incendiarse. Ese supuesto se presenta en la menor. La mayor carga siempre el cañón: pero solo después de que la menor haya añadido la mecha resulta el disparo, la conclusión. Esto es válido sin excepción con respecto a la relación de la posibilidad con la realidad. Dado que la conclusión, que es la expresión de la realidad, resulta siempre *necesariamente*, se infiere que todo lo que es real es también necesario; lo cual pone también de manifiesto que ser necesario solo quiere decir ser consecuencia de una razón dada: esta razón es, dentro del ámbito de lo real, una causa: así que todo lo real es necesario. Por lo tanto, vemos que aquí coinciden los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario, y que no solo el posterior supone el anterior sino también a la inversa. Lo que los distingue es la limitación de nuestro intelecto por la forma del tiempo: pues el tiempo es el mediador entre posibilidad y realidad. La necesidad del acontecimiento individual puede comprenderse perfectamente mediante el conocimiento del conjunto de sus causas: pero la concurrencia de todas esas causas diferentes e independientes unas de otras se nos aparece como *contingente*, y es incluso esa independencia entre ellas lo que constituye el concepto de contingencia. Sin embargo, dado que cada una de ellas era la
556 consecuencia necesaria de *su* causa, cuya | cadena no tiene comienzo, se muestra que la contingencia es un mero fenómeno subjetivo que nace de la limitación del horizonte de nuestro entendimiento y que es tan subjetivo como el horizonte óptico en el que el cielo toca la tierra.

Puesto que necesidad es lo mismo que consecuencia de una razón dada, en cada forma del principio de razón aquella tiene que aparecer en una figura especial y tener su réplica dentro de la posibilidad e imposibilidad, réplica que surge siempre de aplicar la consideración abstracta de la razón al objeto. Por eso, a los cuatro tipos de necesidad antes mencionados se oponen otros tantos tipos de imposibilidad, es decir, física, lógica, matemática y práctica. Respecto a esto puede observarse que, si nos mantenemos dentro del ámbito de los conceptos abstractos, la posibilidad depende siempre del concepto más amplio, y la necesidad, del más estricto: por ejemplo, «Un animal *puede* ser un ave, pez, anfibio, etc.», — «Un ruiseñor *tiene* que ser un ave, esta un animal, este un organismo, este un cuerpo». — Esto se debe en realidad a que la necesidad lógica, cuya expresión es el silogismo, va siempre de lo general a lo particular y nunca al revés. — Por contra, en la naturaleza intuitiva (las representaciones de la primera clase) todo es necesario en virtud de la ley de causalidad: solo al añadirle la reflexión se lo

puede concebir al mismo tiempo como contingente comparándolo con lo que no es su causa, como también se lo puede considerar como mera y puramente real mediante la abstracción de todo nexo causal: en realidad, solo en esa clase de representaciones se da el concepto de lo *real*, tal y como lo muestra también la etimología de la palabra a partir del concepto de causalidad[24]. En la tercera clase de representaciones, las de la intuición matemática pura, solo existe la pura necesidad mientras uno se mantiene dentro de aquella: aquí también la posibilidad surge solo por la referencia a los conceptos de la reflexión: por ejemplo, «Un triángulo *puede* ser rectángulo, obtusángulo y equiángulo; *tiene* que ser de tres ángulos que equivalen a dos rectos». Así que aquí se llega a lo *posible* pasando de lo intuitivo a lo abstracto.

Tras esta exposición, que supone recordar lo dicho tanto en el tratado *Sobre el principio de razón* como en el | primer libro del 557
presente escrito, espero que no quede ninguna duda sobre el verdadero y muy distinto origen de aquellas formas de los juicios que nos presenta la tabla, como tampoco sobre el carácter inadmisible y totalmente infundado que tiene el asumir doce funciones del entendimiento especiales para explicarlas. De esto último dan muestra también algunas observaciones particulares y muy fáciles de hacer. Así, por ejemplo, hace falta mucho amor por la simetría y mucha confianza en la guía extraída de ella para aceptar que un juicio afirmativo, uno categórico y uno asertórico son tres cosas tan diferentes que autorizan a asumir una peculiar función del entendimiento para cada una de ellas.

El propio Kant delata la conciencia del carácter insostenible de su doctrina de las categorías al haber suprimido en la segunda edición varios largos pasajes de la tercera sección del análisis de los principios (*phaenomena et noumena*) que aparecían en la primera (en concreto pp. 241, 242, 244-246, 248-253) y que ponían de manifiesto sin disimulo la debilidad de aquella doctrina. Así, por ejemplo, en la página 241 dice que no ha definido individualmente las categorías porque, aunque hubiera querido, no podía definirlas por no ser susceptibles de definición; aquí había olvidado que, en la página 82 de la misma primera edición, había dicho: «Me dispenso a propósito de la definición de las categorías, aunque pueda obrar en mi poder». Así que eso era —*sit venia verbo*— viento. Pero este último pasaje lo ha dejado. Y así, todos aquellos

24. Véase p. 10 [p. 57] y Complementos, pp. 52-53 [pp. 75-76]. [*N. de la T.*]

pasajes que después suprimió prudentemente revelan que no tiene una idea clara de las categorías y que toda esa doctrina se mantiene sobre débiles pies.

Esa tabla de las categorías debe ser la guía a la que ha de acomodarse toda consideración metafísica e incluso científica (*Prolegomena*, § 39). Y de hecho ella es no solo el fundamento de toda la filosofía kantiana y el prototipo según el cual se organiza siempre su simetría, tal y como ya he demostrado antes; sino que también se ha convertido en el lecho de Procusto en el que Kant introduce forza-
558 damente toda posible consideración, con una violencia | que voy ahora a examinar un poco más de cerca. ¡Qué no habrían de hacer con tal ocasión los *imitatores, servum pecus*[25]! Ya se ha visto. Así que aquella violencia se ejerce dejando de lado y olvidando el significado de las expresiones que designan los títulos «formas de los juicios» y «categorías», y ateniéndose exclusivamente a esas expresiones mismas. En parte, estas tienen su origen en los *Analyt. priora* de Aristóteles, I, 23 (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὅρων[26]: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi*), pero están elegidas arbitrariamente: pues la extensión de los conceptos se podría haber designado de otra forma que con la palabra *cantidad*, si bien esta cuadra mejor con su objeto que los restantes títulos de las categorías. Ya la palabra *cualidad* se ha elegido, sin duda, debido a la costumbre de contraponer la cualidad a la cantidad: pues para la afirmación y la negación, el nombre de cualidad está tomado de forma bastante arbitraria. Pero Kant, en todos los análisis que plantea, coloca bajo aquel título de categorías toda cantidad en el tiempo y el espacio, y toda posible cualidad de las cosas: física, moral, etc., a pesar de que entre estas cosas y aquellos títulos de las formas del juicio y el pensamiento no hay nada en común, a no ser la denominación accidental y arbitraria. Se necesita tener presente todo el respeto del que Kant es en lo demás acreedor para no manifestar con duras expresiones la indignación ante este proceder. — El siguiente ejemplo nos lo ofrece la pura tabla fisiológica de los principios generales de la ciencia natural. ¿Qué tiene que ver la cantidad de los juicios con el hecho de que toda intuición tiene una magnitud extensiva? ¿Qué tiene que ver la cualidad de los juicios con el que toda sensación tenga un grado? — Lo primero se basa más bien en que el espacio es la forma de

25. [Cf. p. 278 (p. 280), nota 44.]
26. [«Sobre la cualidad y cantidad de los términos del silogismo». *Anal. priora*, I, 29, 45b.]

nuestra intuición externa, y lo último no es nada más que una percepción empírica y totalmente subjetiva, extraída de la consideración de la índole de nuestros órganos sensoriales. — Además, en la tabla que sienta la base para la psicología racional (*Crítica de la razón pura*, p. 344, V 402) se cita dentro de la cualidad la *simplicidad* | del alma: mas esta es precisamente una propiedad cuantitati- 559
va y no tiene relación alguna con la afirmación o negación en el juicio. Pero la cantidad debía estar ocupada por la *unidad* del alma que, sin embargo, está ya comprendida en la simplicidad. Luego se introduce a la fuerza la modalidad de una forma ridícula, a saber: el alma está en conexión con objetos *posibles*; pero la conexión pertenece a la relación; solo que esta se encuentra ya ocupada por la sustancia. Después, las cuatro ideas cosmológicas que son la materia de las antinomias son reducidas a los títulos de las categorías; sobre esto tratará la próxima sección, en el examen de esas antinomias. Varios ejemplos, si cabe aún más llamativos, los ofrece la tabla de las *¡categorías de la libertad!* en la *Crítica de la razón práctica*; — también el primer libro de la *Crítica del juicio*, que examina el juicio de gusto según los cuatro títulos de las categorías; por último, los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, que están cortados según la tabla de las categorías, lo que quizá da lugar principalmente a las falsedades que están mezcladas aquí y allá con lo verdadero y excelente de esta importante obra. Solo al final de la primera sección se aprecia cómo la unidad, pluralidad y universalidad de las direcciones de las líneas han de corresponder a las categorías así denominadas según la cantidad de los juicios.

El principio de la *permanencia de la sustancia* está deducido de la categoría de la subsistencia e inherencia. Pero esta solo la conocemos a partir de la forma del juicio categórico, es decir, a partir de la conexión de dos conceptos como sujeto y predicado. ¡Con qué violencia se ha hecho, pues, depender aquel gran principio metafísico de esta forma simple y puramente lógica! Solo que esto se ha hecho meramente *pro forma* y por mor de la simetría. La demostración que aquí se ofrece en favor de ese principio deja totalmente de lado su supuesto origen en el entendimiento y la categoría, y se desarrolla a partir de la intuición pura del tiempo. Pero también esa demostración es totalmente incorrecta. Es falso que en el mero tiempo se dé una *simultaneidad* y una *duración*: esas representaciones | solo surgen de la unión del *espacio* con el 560
tiempo, como ya he mostrado en el tratado *Sobre el principio de*

razón, § 18, y con más detalle en el § 4 del presente escrito; ambos análisis tengo que darlos por supuestos para comprender lo que sigue. Es falso que en todo cambio *permanezca* el tiempo mismo: antes bien, él es precisamente lo que fluye: un tiempo permanente es una contradicción. La demostración de Kant es insostenible, por mucho que la haya afianzado con sofismas: incluso cae en la más palmaria contradicción. En concreto, después de haber planteado falsamente la *simultaneidad* como un modo del tiempo (p. 177, V 219), afirma con todo acierto (p. 183, V 226): «La *simultaneidad* no es un modo del tiempo en el cual ninguna de las partes es simultánea sino que todas se suceden». En verdad, en la simultaneidad el espacio está tan implicado como el tiempo. Pues si dos cosas son simultáneas y sin embargo no son una sola, entonces están diferenciadas por el espacio; si dos estados de *una* cosa son simultáneos (por ejemplo, el resplandor y el calentamiento del hierro), entonces son dos efectos simultáneos de *una* cosa, por tanto suponen la materia y esta el espacio. Tomada estrictamente, la simultaneidad es una determinación negativa que simplemente contiene el hecho de que dos cosas o estados no están diferenciados por el tiempo, así que su diferencia tiene que buscarse de otro modo. — Pero nuestro conocimiento de la permanencia de la sustancia, es decir, de la materia, tiene que basarse en una noción *a priori*, ya que está por encima de toda duda y por eso no puede estar sacada de la experiencia. Yo la deduzco del hecho de que el principio de todo nacer y perecer, la ley de causalidad de la que tenemos conciencia *a priori*, afecta en esencia solo a los *cambios*, es decir, a los sucesivos *estados* de la materia; así que está limitada a la forma pero deja intacta la *materia*, que por eso se presenta en nuestra conciencia como el fundamento de todas las cosas no sometido al nacer ni al perecer y que ha sido y permanece siempre. Una fundamentación de la permanencia de la sustancia más profunda, tomada del análisis de nuestras representaciones intuitivas del mundo empírico en general, se encuentra en nuestro libro primero, § 4, donde se ha mostrado que la esencia de la
561 *materia* consiste en la total *unión del* | *espacio y el tiempo*; unión esta que solo es posible por medio de la representación de la causalidad, por lo tanto solo para el entendimiento, que no es nada más que el correlato subjetivo de la causalidad; por eso también la materia no es nunca conocida de otro modo que como acción [*wirkend*], es decir, como causalidad; en ella, ser y actuar [*Wirken*] son una misma cosa, lo cual indica ya la palabra *realidad*

[*Wirklichkeit*][27]. Unión intrínseca de espacio y tiempo —causalidad, materia, realidad— son, pues, una sola cosa, y el correlato subjetivo de esa única cosa es el entendimiento. La materia ha de asumir las propiedades contradictorias de los dos factores de los que procede; y la representación de la causalidad es la que suprime lo contradictorio de ambos y hace su coexistencia concebible para el entendimiento, por y para el cual exclusivamente existe la materia, y cuya facultad consiste en el conocimiento de la causa y el efecto: para él se unen en la materia el inestable flujo del tiempo, que aparece como cambio de los accidentes, con la persistente inmovilidad del espacio, que se presenta como permanencia de la sustancia. Pues si la sustancia pereciese igual que los accidentes, entonces el fenómeno se separaría del espacio y pertenecería solo al tiempo: el mundo de la experiencia quedaría suprimido por la negación de la materia, por aniquilación. Así que es desde la participación que tiene el *espacio* en la materia, es decir, en todos los fenómenos de la realidad —en tanto que es la antítesis y lo contrario del tiempo y por eso no conoce ningún cambio en sí mismo y fuera de la unión con aquel—, desde donde aquel principio de la permanencia de la sustancia, que todos reconocen como cierto *a priori*, tiene que ser deducido y explicado, y no a partir del mero tiempo, al que Kant, con este fin, ha adjudicado de forma totalmente absurda una *permanencia*.

A continuación viene la demostración de la aprioridad y necesidad de la ley de causalidad a partir de la mera secuencia de los acontecimientos En el tratado *Sobre el principio de razón*, § 23, he expuesto detalladamente lo incorrecto de dicha demostración, así que puedo aquí simplemente remitirme a él[28]. Justamente lo mismo ocurre | con la demostración de la acción recíproca, cuyo concepto 562
he tenido que presentar como nulo. También se ha dicho ya lo necesario sobre la modalidad, cuyos principios se analizan a continuación.

Aún tendría que refutar algunos detalles en el curso posterior de la Analítica transcendental, pero temo agotar la paciencia del lector y por eso los dejo a su propia reflexión. Pero una y otra vez nos sale al paso en la *Crítica de la razón pura* aquella falta principal y básica de Kant que antes he criticado en detalle: la total ausencia

27. Véase pp. 10ss. [pp. 57 ss.]. [*N. de la T.*]
28. Con aquella refutación mía de la prueba kantiana pueden compararse los primeros ataques contra ella por parte de Feder, *Sobre tiempo, espacio y causalidad*, § 28, y de G. E. Schulze, *Crítica de la filosofía teorética*, vol. 2, pp. 422-442.

de distinción entre el conocimiento abstracto o discursivo y el intuitivo. Es ella la que extiende una permanente oscuridad sobre toda la teoría kantiana de la facultad de conocer y nunca permite al lector saber de qué se está hablando en realidad en cada ocasión; de modo que, en lugar de comprender, se limita siempre a conjeturar, intentando entender lo que cada vez se dice alternativamente del pensamiento y la intuición, y quedando siempre en suspenso. Aquella increíble falta de reflexión sobre la esencia de la representación intuitiva y de la abstracta lleva a Kant, como enseguida voy a explicar más de cerca, a la monstruosa afirmación del capítulo «De la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos»: ¡Que sin pensamiento, o sea, sin conceptos abstractos, no hay conocimiento de ningún objeto, y que la intuición, puesto que no es pensamiento, no puede tampoco ser conocimiento ni nada más que una mera afección de la sensibilidad, simple sensación! Y todavía más: que la intuición sin concepto es totalmente vacía; pero el concepto sin intuición sigue siendo algo (p. 253, V 309). Eso es justamente lo contrario de la verdad: pues precisamente los conceptos reciben todo significado, todo contenido, únicamente de su referencia a las representaciones intuitivas de las que han sido abstraídos, es decir, formados mediante la supresión de todo lo accesorio; por eso, cuando se les despoja de la base de la intuición, son vacíos y nulos. En cambio, las intuiciones tienen en sí mismas un significado inmediato y muy grande (en ellas incluso se objetiva
563 la | voluntad, la cosa en sí): se representan a sí mismas, se expresan a sí mismas, no tienen un contenido meramente prestado como los conceptos. Pues el principio de razón rige sobre ellas solo como ley de causalidad, y como tal determina únicamente su lugar en el espacio y el tiempo; pero no condiciona su contenido y significación, tal y como ocurre con los conceptos, en los que rige respecto de la razón del conocer. Por lo demás, parece como si Kant quisiera aquí partir de la distinción entre la representación intuitiva y la abstracta: él censura a Leibniz y Locke, a aquel por haberlo convertido todo en representaciones abstractas y a este por haber hecho de todo representaciones intuitivas. Pero no llega a ninguna distinción: y aun cuando Locke y Leibniz cometieron realmente esas faltas, también sobre el mismo Kant recae una tercera que abarca aquellas dos, a saber: el haber confundido lo intuitivo y lo abstracto de tal modo que surgió un monstruoso híbrido de ambos, un absurdo del que no es posible ninguna representación clara y que solo había de confundir, atontar y poner en disputa a sus discípulos.

En efecto, el pensamiento y la intuición se diferencian en el citado capítulo «De la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos» más que en ninguna otra parte: pero el tipo de distinción es aquí básicamente falso. En concreto, en la página 253, V 309, se dice: «Si de un conocimiento empírico elimino todo pensamiento (mediante categorías), no queda ningún conocimiento de un objeto; pues con la mera intuición no se piensa nada, y el hecho de que esa afección de la sensibilidad esté en mí no constituye ninguna referencia de semejante representación a ningún objeto». — En cierto sentido, esa afirmación contiene en germen todos los errores kantianos, en tanto que con ella se pone en evidencia que él ha captado falsamente la relación entre sensación, intuición y pensamiento, y que ha identificado la intuición, cuya forma es el espacio en sus tres dimensiones, con la mera afección subjetiva en los órganos sensoriales, haciendo que el conocimiento de un objeto no venga dado más que por un pensamiento diferente de la intuición. Yo, en cambio, digo: los objetos son ante todo objetos de la intuición, no del pensamiento; y todo conocimiento de *objetos* es originariamente | y en sí mismo intuición: mas esta no es en modo 564
alguno una simple sensación, sino que ya en ella se muestra activo el entendimiento. El *pensamiento* que se añade solo en los hombres, no en los animales, es mera abstracción de la intuición, no ofrece ningún conocimiento radicalmente nuevo, no establece por primera vez objetos que no existiesen antes; sino que simplemente cambia la forma del conocimiento ya adquirido con la intuición, lo convierte en un conocimiento abstracto en conceptos, con lo que se pierde el carácter intuitivo y, por contra, se hace posible la combinación de conceptos que amplía inmensamente su aplicabilidad. Sin embargo, la *materia* de nuestro pensamiento no es otra más que nuestras intuiciones mismas, y no algo que no esté contenido en la intuición y se añada por el pensamiento: por eso también, la materia de todo lo que se presenta en nuestro pensamiento tiene que poderse demostrar en nuestra intuición; porque, si no, sería un pensamiento vacío. Si bien esa materia es elaborada y transformada de diversos modos por el pensamiento, tiene que poder ser reconstruida y el pensamiento remitido a ella, lo mismo que se vuelve a reducir una pieza de oro a partir de sus soluciones, oxidaciones, sublimaciones y combinaciones, y vuelve a presentarse pura y sin disminución. Lo cual no podría ser así si el pensamiento mismo tuviera que añadir al objeto algo, incluso su materia principal.

Todo el capítulo de la Anfibología que sigue es simplemente una crítica de la filosofía leibniziana y, como tal, correcta en su

totalidad, si bien toda su estructura está realizada por mor de la simetría arquitectónica, que también aquí proporciona la guía. Así, a fin de extraer la analogía con el *Organon* aristotélico, se establece una Tópica transcendental consistente en que cada concepto debe ser examinado según cuatro puntos de vista antes de decidir a qué facultad de conocer compete. Pero esos cuatro puntos de vista están tomados de forma totalmente arbitraria y con el mismo derecho se podrían añadir todavía otros diez: el que sean cuatro se corresponde con los títulos de las categorías, y por eso las principales doctrinas de Leibniz se distribuyen de acuerdo con ellos como mejor se antoja. Con esta crítica en cierto modo se tilda de errores naturales
565 de la razón | lo que simplemente fueron falsas abstracciones *de Leibniz,* quien, en vez de aprender de sus grandes contemporáneos filosóficos, Spinoza y Locke, prefirió servirnos sus propias y extrañas invenciones. En el capítulo de la Anfibología de la reflexión se dice, por último, que puede muy bien existir una forma de intuición totalmente distinta de la nuestra a la que, sin embargo, sean aplicables nuestras categorías; por eso, los objetos de aquella supuesta intuición serían los *noúmenos*, cosas que solo podríamos *pensar*; pero, puesto que la intuición que daría significado a ese pensamiento nos falta e incluso es totalmente problemática, también el objeto de aquel pensamiento sería una mera posibilidad totalmente indeterminada. Con los pasajes citados antes he mostrado que Kant, en máxima contradicción consigo mismo, presenta las categorías unas veces como condición de la representación intuitiva y otras como función del mero pensamiento abstracto. Aquí se plantean exclusivamente en el último significado, y parece como si quisiera atribuirles un simple pensamiento discursivo. Pero si esta fuera realmente su opinión, entonces al principio de la Lógica transcendental, antes de especificar con tanta amplitud las diversas funciones del pensamiento, debería haber caracterizado el pensamiento en general y, por consiguiente, debería haberlo distinguido de la intuición y haber mostrado qué conocimiento proporciona la mera intuición y qué conocimiento nuevo añade el pensamiento. Entonces se habría sabido de qué habla en realidad o, más bien, habría hablado de forma totalmente distinta, a saber, una vez de la intuición y luego del pensamiento, en lugar de tener que vérselas siempre con un híbrido de ambos que es un absurdo. En tal caso, tampoco existiría aquella gran brecha entre la Estética transcendental y la Lógica transcendental donde, tras exponer la mera forma de la intuición, se limita a despachar su contenido, la totalidad de la percepción empírica, con el «está *dada*» y no se pregunta cómo se produce, *si*

con el entendimiento o *sin él*; sino que se eleva de un salto al pensamiento abstracto, y ni siquiera al pensamiento en general, sino a ciertas formas de pensamiento; y no dice una palabra sobre qué es pensamiento, qué concepto, cuál es la relación de lo abstracto y discursivo con lo concreto e intuitivo, cuál es la diferencia entre el | 566
conocimiento del hombre y el del animal, y qué es la razón.

Precisamente aquella distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstracto, que Kant pasó totalmente por alto, fue lo que designaron los antiguos filósofos como φαινόμενα y νοούμενα[29], y cuya oposición e inconmensurabilidad les dio tanto que hacer: en los filosofemas de los eleatas, en la teoría platónica de las ideas, en la dialéctica de los megáricos; y, más tarde, ocupó a los escolásticos en la disputa entre nominalismo y realismo, en dirección a la cual se desarrolló el germen que ya contenían las opuestas orientaciones intelectuales de Platón y Aristóteles. Pero Kant, que de una forma irresponsable abandonó la cuestión para cuya designación se habían ya adoptado las palabras φαινόμενα y νοούμενα, se apoderó de las palabras, como si aún no tuvieran dueño, para designar con ellas sus cosas en sí y sus fenómenos.

Tras haber tenido que refutar la doctrina kantiana de las categorías exactamente igual que él mismo refutó la de Aristóteles, quiero aquí, a modo de propuesta, indicar un tercer camino para la consecución de nuestro propósito. Lo que ambos buscaban con el nombre de las categorías eran los conceptos más generales bajo los que hubiera que subsumir todas las diferentes cosas y con los cuales, por consiguiente, se tuviera que pensar en último término todo lo existente. Precisamente por eso las concibió Kant como las *formas* de todo pensar.

La gramática es a la lógica lo que el vestido al cuerpo. Por lo tanto, esos conceptos supremos, ese cimiento de la razón que es la base de todo pensar especial y sin cuya aplicación no podría tener lugar ningún pensamiento, ¿no deberían consistir en conceptos que, debido a su elevada generalidad (transcendentalidad), no se expresan en palabras individuales sino en clases de palabras en tanto que en cada palabra, sea cual | sea, se piensa ya uno de ellos, de manera 567
que su denominación no habría que buscarla en el léxico sino en la

29. Véase Sext. Empir., *Pyrrhon. hypotyp.*, libro I, cap. 13, νοούμενα φαινομένοις ἀντετίθη Ἀναξαγόρας (*Intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*). [«Anaxágoras opuso lo pensado a lo aparente». Ed. Bekker, § 33.]

gramática? ¿No deberían, en último término, consistir en aquellas diferencias de conceptos en virtud de las cuales la palabra que los expresa es, o bien un sustantivo, o un adjetivo, un verbo, un adverbio, un pronombre, una preposición u otra partícula; en una palabra: las *partes orationis*? Pues es innegable que estas designan las formas que primariamente adopta todo pensamiento y en las que este se mueve inmediatamente; por eso son las formas lingüísticas esenciales, los elementos fundamentales de todo lenguaje, de modo que no nos podemos imaginar ningún lenguaje que no consistiera al menos en sustantivos, adjetivos y verbos. A esas formas fundamentales tendrían luego que subordinarse aquellas formas de pensamiento que se expresan en sus flexiones, o sea, en la declinación y la conjugación, donde no es esencial al tema la cuestión de si para su designación se utiliza el artículo y el pronombre. Pero quisiéramos examinar el asunto más de cerca y volver a plantear la pregunta: ¿Cuáles son las formas del pensamiento?

1) El pensamiento consta de juicios: los juicios son los hilos de toda su trama. Pues sin el uso de un verbo no avanza el pensamiento y, en la medida en que utilizamos un verbo, juzgamos.

2) Todo juicio consiste en conocer la relación entre sujeto y predicado, que aquel separa o une con diversas restricciones. Los une en los siguientes casos: primero, en el conocimiento de la identidad real de ambos, que solo puede tener lugar en conceptos intercambiables; luego, en el conocimiento de que uno es siempre pensado con el otro, pero no al revés (en la proposición universal afirmativa); y, finalmente, en el conocimiento de que el uno es a veces pensado con el otro, en la proposición particular afirmativa. Las proposiciones negativas recorren el camino inverso. Por consiguiente, en todo juicio se tiene que poder encontrar sujeto, predicado y cópula, bien sea esta última afirmativa o negativa, aun cuando cada uno de ellos no esté designado por una palabra propia, como ocurre en la mayoría de los casos. A menudo *una* palabra designa el predicado y la cópula, como: «Cayo envejece»; a veces *una* palabra designa los tres, como: *concurritur*, es decir, «Los ejércitos entran
568 en acción». A partir de aquí se explica que | no haya que buscar las formas del pensamiento tan directa e inmediatamente en las palabras, ni siquiera en las partes de la oración; porque en los distintos lenguajes, e incluso en uno mismo, el mismo juicio puede ser expresado mediante diferentes palabras y hasta con diferentes partes de la oración y, sin embargo, el pensamiento sigue siendo el mismo, luego también su forma: pues el pensamiento no podría ser el mismo con distintas formas de pensamiento. Pero la construcción

verbal puede muy bien ser diferente para un mismo pensamiento y una misma forma: pues aquella es simplemente el ropaje exterior del pensamiento, el cual, en cambio, es inseparable de *su* forma. Así que la gramática explica solo el ropaje de las formas de pensamiento. Por eso las partes de la oración pueden deducirse de las formas de pensamiento originarias e independientes de todos los lenguajes: la misión de estos es expresar esas formas con todas sus modificaciones. Ellos son su instrumento, su vestimenta, la cual ha de concordar exactamente con su articulación, de modo que esta pueda reconocerse en ellos.

3) Estas formas del pensamiento reales, inmutables y originarias son las de la *tabla lógica de los juicios* kantiana; solo que en ella se encuentran ventanas ciegas que se han colocado en función de la simetría y de la tabla de las categorías y que tienen, pues, que suprimirse; del mismo modo, hay una falsa ordenación. Así que aproximadamente sería:

a) *Cualidad*: afirmación o negación, es decir, conexión o separación de los conceptos: dos formas. Depende de la cópula.

b) *Cantidad*: el concepto del sujeto se toma en todo o en parte: universalidad o pluralidad. A la primera pertenecen también los sujetos individuales: Sócrates significa: todo Sócrates. Así que solo tiene dos formas. Depende del sujeto.

c) *Modalidad*: tiene realmente tres formas. Define la cualidad como necesaria, real o contingente. Por consiguiente, depende siempre de la cópula.

Estas tres formas de pensamiento nacen de los principios de contradicción y de identidad. Del principio de razón y del de tercio excluso surge la

d) *Relación*: solo aparece cuando se juzga sobre juicios ya establecidos y solo puede consistir en afirmar la dependencia de un juicio respecto de otro (aun | dentro de la pluralidad de ambos), 569
con lo cual los unifica en el juicio *hipotético*; o bien en afirmar que los juicios se excluyen entre sí, con lo que los separa en el juicio *disyuntivo*. Depende de la cópula que separa o une los juicios ya formulados.

Las *partes de la oración* y las formas de la gramática son modos de expresar los tres elementos del juicio, es decir, el sujeto, el predicado y la cópula, como también sus posibles relaciones, o sea, las formas de pensamiento enumeradas junto con sus determinaciones y modificaciones próximas. Sustantivo, adjetivo y verbo son, pues, elementos esenciales del lenguaje en general, por lo que se tienen que poder encontrar en todos los lenguajes. En cambio, se

podría imaginar un lenguaje en el que el adjetivo y el verbo estuvieran siempre fusionados, tal y como lo están a veces en todos. Por de pronto, se podría decir: el sustantivo, el artículo y el pronombre están indicados para expresar el *sujeto*; el adjetivo, el adverbio y la preposición, para expresar el *predicado*; y, para expresar la *cópula*, el verbo que, con excepción de *esse*, contiene ya el predicado. La gramática filosófica tiene que enseñar el mecanismo exacto de la expresión de las formas de pensamiento, igual que hace la lógica respecto de las operaciones con las mismas.

Nota: A fin de prevenir una confusión y explicar lo precedente, menciono la obra *Fundamento provisional para la filosofía del lenguaje* de *S. Stern*, 1835, como un intento completamente fracasado de construir las categorías a partir de las formas gramaticales. En efecto, él ha confundido completamente el pensamiento con la intuición, y de ahí que haya pretendido deducir de las formas gramaticales, no las categorías del pensamiento, sino las presuntas categorías de la intuición, poniendo así las formas gramaticales en relación directa con la *intuición*. Cae en el gran error de suponer que el *lenguaje* se refiere inmediatamente a la *intuición* en lugar de referirse inmediatamente solo al *pensamiento* como tal, o sea, a los *conceptos abstractos*, y únicamente a través de estos a la intuición, con la que mantienen una relación que lleva consigo un total cambio de forma. Lo que existe en la intuición, incluidas las relaciones que surgen del espacio y el tiempo, es un objeto del pensamiento, así que tiene que haber también formas lingüísticas para expre-
570 sarlo, pero | siempre *in abstracto*, como conceptos. La materia próxima del pensamiento son siempre conceptos, y solo a ellos se refieren las formas de la lógica, nunca a la intuición *directamente*. Esta determina solo la verdad material del juicio, nunca su verdad formal, que se rige exclusivamente por reglas lógicas.

Vuelvo ahora a la filosofía kantiana y entro en la *Dialéctica transcendental*. Kant la abre con la explicación de la *razón*, facultad esta que ha de jugar en ella el papel principal, ya que hasta ahora solo habían salido a escena la sensibilidad y el entendimiento. Ya antes he hablado de sus distintas explicaciones de la razón y también de la que aquí se ofrece, según la cual «es la facultad de los principios». Aquí se expone que todos los conocimientos *a priori* considerados hasta el momento, que son los que hacen posible la matemática pura y la ciencia natural pura, ofrecen meras *reglas* pero no *principios*, ya que surgen de intuiciones y formas del

conocimiento pero no de meros *conceptos*, lo cual es requisito para denominarse principio. Este será, por consiguiente, un conocimiento *a partir de meros conceptos* y, sin embargo, *sintético*. Pero eso es estrictamente imposible. A partir de meros conceptos no pueden nunca surgir más juicios que los *analíticos*. Si los conceptos han de estar conectados sintéticamente y, sin embargo, *a priori*, entonces esa conexión tiene necesariamente que estar mediada por un tercero, por una intuición pura de la posibilidad formal de la experiencia; lo mismo que los juicios sintéticos *a posteriori* están mediados por la intuición empírica: en consecuencia, un juicio sintético *a priori* no puede surgir nunca de meros conceptos. Pero nosotros no conocemos *a priori* nada más que el principio de razón en sus distintas formas y, por lo tanto, no son posibles más juicios sintéticos *a priori* que los que nacen de aquello que da contenido a ese principio.

Entretanto, Kant irrumpe con un supuesto principio de la razón acorde con su exigencia, nada más que *uno*, del que después se derivan otros principios consecutivos. Se trata del principio que Chr. Wolff asienta y explica en su *Cosmología*, sección I, capítulo 2, § 93, y en su | *Ontología*, § 178. Así como antes, bajo el título de la 571
Anfibología, los simples filosofemas leibnizianos fueron tomados por errores naturales y necesarios de la razón, y como tales fueron criticados, exactamente lo mismo ocurre aquí con los filosofemas de Wolff. Kant expone ese principio de la razón dentro de un letargo debido a la falta de claridad, la imprecisión y la fragmentación (p. 307, V 364, y p. 322, V 379): pero claramente se dice lo siguiente: «Si se da lo condicionado, entonces tiene que darse también la totalidad de sus condiciones, por consiguiente, también lo *incondicionado*, por lo cual se completa aquella totalidad». Uno se percatará con la mayor viveza de la aparente verdad de esa proposición, si se representan las condiciones y los condicionados como los eslabones de una cadena colgante cuyo extremo superior no es visible, y que podría así continuar hasta el infinito: pero, dado que la cadena no se cae sino que pende, tiene que haber arriba *un* eslabón que sea el primero y que esté afianzado de algún modo. O, más brevemente: la razón quiere tener un punto de partida para la cadena causal que se remonta hasta el infinito; eso le resultaría cómodo. Pero quisiéramos examinar la proposición no en imágenes, sino en sí misma. Se trata, desde luego, de una proposición sintética: pues del concepto de lo condicionado no se sigue analíticamente más que el de la condición. Pero no tiene verdad *a priori* ni tampoco *a posteriori*, sino que obtiene su apariencia de verdad de

una forma muy sutil que he de descubrir ahora. Nosotros poseemos inmediatamente y *a priori* los conocimientos que expresa el principio de razón en sus cuatro formas. Todas las expresiones abstractas del principio de razón están ya extraídas de aquellos conocimientos inmediatos y son, por tanto, mediatas; pero aún más lo son los principios consecutivos a ellas. Ya antes he explicado cómo el conocimiento *abstracto* a menudo unifica los diversos conocimientos *intuitivos* en *una* forma o *un* concepto, de tal modo que aquellos dejan de ser distinguibles: por eso, el conocimiento abstracto es al intuitivo lo que la sombra a los objetos reales, cuya enorme variedad reproduce con *un* perfil que abarca a todos. El supuesto principio de la razón se vale de esa sombra. A fin de inferir lo incondicionado a partir del principio de razón, al que aquel contra-
572 dice directamente, | prescinde astutamente del conocimiento inmediato e intuitivo del contenido del principio de razón en sus formas individuales, y se sirve solo de los conceptos abstractos que se han derivado de él y que solo de él reciben valor y contenido; ello, con el fin de introducir su incondicionado de contrabando, de la manera que sea, dentro de la amplia extensión de aquellos conceptos. Su proceder se hace muy claro por medio de su ropaje dialéctico; por ejemplo, así: «Si existe lo condicionado, tiene que darse también su condición y, por cierto, de forma total, completa, o sea, ha de darse la totalidad de sus condiciones; por lo tanto, si constituyen una serie, tiene que darse la serie completa y, por consiguiente, también el primer comienzo de la misma, o sea, lo incondicionado». Por lo pronto, es falso que las condiciones de un condicionado puedan constituir como tales una *serie*. Antes bien, para cada condicionado la totalidad de sus condiciones tiene que estar contenida en su razón *próxima*, de la que procede inmediatamente y que es así su única razón *suficiente*. Ese es el caso, por ejemplo, de las distintas determinaciones del estado que es causa, que tienen que concurrir antes de que se produzca el efecto. Pero la serie, por ejemplo, la cadena de causas, solo surge en la medida en que aquello que era condición lo consideramos a su vez como un condicionado, con lo que entonces comienza desde el principio toda la operación y aparece de nuevo el principio de razón con su exigencia. Pero nunca puede haber para un condicionado una verdadera *serie* sucesiva de condiciones que existieran simplemente como tales y en virtud del último condicionado finito, sino que siempre existe una serie alternativa de condicionados y condiciones: mas en cada miembro recorrido se interrumpe la cadena y se anula por completo la exigencia del principio de razón; esta comienza de nuevo al convertirse la condi-

ción en condicionado. Así que el principio de razón *suficiente* exige la totalidad de la *condición próxima*, nunca la totalidad de una *serie*. Pero ese concepto de la totalidad de la condición no determina si esta ha de ser simultánea o sucesiva: y, al optarse por lo último, surge la exigencia de una *serie* completa de condiciones que se suceden unas a otras. Solo en virtud de una abstracción arbitraria se puede considerar una serie de causas y efectos como una serie de
causas puras | que existirían solo en razón del último efecto y que 573
serían así exigidas como su razón *suficiente*. En una consideración más cercana y reflexiva, y descendiendo de la generalidad indefinida de la abstracción a la realidad individual determinada, encontramos, en cambio, que la exigencia de una razón *suficiente* se extiende simplemente a la totalidad de las determinaciones de la causa *próxima*, no a la totalidad de una serie. La exigencia del principio de razón se extingue totalmente en cada razón suficiente dada. Pero comienza de nuevo en cuanto esa razón es considerada a su vez como consecuencia: mas nunca exige inmediatamente una serie de razones. No obstante, cuando en lugar de ir al asunto mismo uno se queda en el ámbito de los conceptos abstractos, desaparecen aquellas diferencias. Entonces, una cadena de causas y efectos alternativos, o de razones y consecuencias lógicas alternativas, se hace pasar por meras causas o razones de un efecto último; y la *totalidad de las condiciones* por la que una razón resulta *suficiente* aparece como una totalidad de aquella supuesta *serie* de meras razones que existirían solo en función de la consecuencia última. Ahí aparece con gran descaro el principio abstracto de la razón con su exigencia de lo incondicionado. Pero para reconocer su invalidez no se requiere una crítica de la razón con sus antinomias y la solución de estas, sino solo una crítica de la razón entendida en mi sentido, a saber: una investigación de la relación del conocimiento abstracto con el inmediatamente intuitivo, descendiendo desde la indeterminada generalidad de aquel a la sólida definición de este. De tal investigación resultará que la esencia de la razón no consiste en modo alguno en la exigencia de un incondicionado: pues, en cuanto proceda con total reflexión, tendrá que descubrir que un incondicionado es directamente un absurdo. La razón en cuanto facultad de conocer solo puede vérselas con objetos; pero todo objeto para el sujeto está necesaria e inapelablemente sometido al principio de razón y asumido en él, tanto *a parte ante* como *a parte post*. La validez del principio de razón radica en la forma de la conciencia hasta tal
punto, que uno no puede representarse objetivamente | nada de lo 574
que no pudiera exigir un porqué, o sea, un Absoluto absoluto como

una tabla ante la cabeza[30]. El hecho de que a este o a aquel la comodidad les haga detenerse en algún punto y asumir a voluntad tal Absoluto no puede hacer nada contra aquella indiscutible certeza *a priori*, por muchos gestos distinguidos que se hagan. De hecho, todo el discurso sobre el Absoluto, ese tema casi exclusivo de las filosofías ensayadas desde Kant, no es nada más que la prueba cosmológica de incógnito. En efecto, esta, privada de todos los derechos y proscrita como consecuencia del proceso a que Kant la sometió, no puede ya mostrarse en su forma verdadera y por eso se presenta con ropajes de todo tipo, bien de forma elegante, encubierta por la intuición intelectual o el pensamiento puro, bien como un vagabundo sospechoso que unas veces mendiga lo que pide y otras lo arrebata amenazando con filosofemas más modestos. Si los señores quieren absolutamente tener un Absoluto, les proporcionaré uno que satisfará sus exigencias mucho mejor que las figuras nebulosas concebidas por ellos: la materia. Ella es ingenerada e imperecedera, así que es realmente independiente y *quod per se est et per se concipitur*[31]: de su seno nace todo y todo vuelve a él: ¿qué más se puede pedir de un Absoluto? Pero más bien se debería gritar a aquellos en los que ninguna crítica de la razón ha hecho mella:

No sois como las mujeres, que continuamente
Vuelven a su primera palabra
Cuando se les ha hablado razonablemente durante horas?[32].

Que el remontarse a una causa incondicionada, a un primer comienzo, no está en modo alguno fundamentado en la esencia de la razón se demuestra también fácticamente por el hecho de que las religiones originarias de nuestro género y que aún hoy tienen el mayor número de confesos sobre la tierra, o sea, el brahmanismo y el budismo, no conocen ni admiten semejante supuesto sino que hacen ascender hasta el infinito la serie de los fenómenos condicionantes unos de otros. Sobre esto me remito a la nota que sigue más abajo, en la crítica de la primera antinomia, para lo cual puede verse también la *Doctrina del budismo* de Upham (p. 9) y, en general,

30. *Wie ein Brett vor dem Kopf*, de la expresión *ein Brett vor dem Kopf haben*, literalmente: «tener una tabla ante la cabeza»; figurado: «ser duro de mollera». [*N. de la T.*]
31. [«Lo que es por sí y se concibe por sí». Cf. Spinoza, *Ethica*, I, def. III.]
32. [Schiller, *La muerte de Wallenstein*, II, 3.]

cualquier informe auténtico sobre las religiones | de Asia. No se debe identificar judaísmo y razón. 575

Kant, que en ningún modo pretende afirmar su supuesto principio de la razón como objetivamente válido sino solo como subjetivamente necesario, lo deduce como tal por medio de un insulso sofisma (p. 307, V 364): puesto que cada verdad que conocemos la intentamos subsumir en una más general mientras se pueda, ese hecho no puede significar nada más que la persecución de lo incondicionado supuesto aquí por nosotros. Pero, en realidad, con tal intento no hacemos más que aplicar la razón —es decir, aquella facultad del conocimiento abstracto y general que distingue al hombre, reflexivo, dotado de lenguaje y pensante, del animal, esclavo del presente— y utilizarla convenientemente para simplificar nuestro conocimiento por medio de la síntesis. Pues el uso de la razón consiste precisamente en conocer lo particular por lo general, el caso por la regla y esta por reglas más generales, buscando así el punto de vista más general: gracias a tal síntesis nuestro conocimiento se facilita y se perfecciona tanto, que de ahí surge la gran diferencia entre el curso vital del animal y del hombre, como también entre la vida del hombre cultivado y la del rudo. Sin embargo, la serie de las *razones del conocer*, que existe solo en el ámbito de lo abstracto, o sea, de la Razón, encuentra siempre su fin en lo indemostrable, es decir, en una representación que no está ya condicionada por esa forma del principio de razón, o en una razón del principio supremo de la cadena de silogismos, que es inmediatamente intuitiva *a priori* o *a posteriori*. Ya en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 50, he mostrado que aquí la serie de las razones de conocer se transforma en la de las razones del devenir o del ser. Pero pretender hacer valer esa circunstancia para demostrar un incondicionado según la ley de causalidad, aunque solo sea como exigencia, únicamente puede hacerse cuando no se han distinguido en absoluto las formas del principio de razón sino que, ateniéndose a su expresión abstracta, se han confundido todas. Pero Kant intenta incluso fundamentar esa confusión mediante un mero juego de palabras con | *universalitas* y *universitas* (p. 322, V 379). 576
— Mas es falso que nuestra búsqueda de razones de conocer superiores, de verdades universales, nazca del supuesto de un objeto incondicionado en su existencia o de cualquier otra cosa que tenga algo en común con él. ¿Cómo habría de ser esencial a la razón suponer algo que tiene que reconocer como un absurdo tan pronto como reflexiona? Antes bien, el origen de aquel concepto de lo incondicionado no puede demostrarse en nada más que la pereza

del individuo, que quiere con él librarse de todas las cuestiones ulteriores ajenas y propias, aunque sin justificación ninguna.

El mismo Kant le niega la validez objetiva a ese presunto principio de la razón, pero lo considera un supuesto subjetivamente necesario y establece así en nuestro conocimiento una escisión irresoluble que pronto hará que se destaque con más claridad. Con ese fin, en la página 322, V 379, sigue desarrollando aquel principio de la razón de acuerdo con su querido método de la simetría arquitectónica. De las tres categorías de la relación surgen tres tipos de silogismos, cada uno de los cuales proporciona la guía para la búsqueda de un incondicionado especial, de los que presenta, a su vez, tres: alma, mundo (como objeto en sí y totalidad cerrada), Dios. Aquí se puede observar enseguida una gran contradicción de la que Kant, sin embargo, no toma nota, ya que sería muy peligrosa para su simetría: dos de esos incondicionados están a su vez condicionados por el tercero, a saber, el alma y el mundo por Dios, que es su causa productora: así que aquellos no tienen en común con este el predicado de la incondicionalidad, que es de lo que aquí se trata, sino solo el de estar inferidos según principios de la experiencia más allá del ámbito de posibilidad de la misma.

Dejando esto al margen, en los tres incondicionados a los que, según Kant, tiene que ir a parar toda Razón siguiendo sus leyes esenciales, encontramos a su vez los tres objetos principales en torno a los que ha girado toda la filosofía que permaneció bajo el influjo del cristianismo, desde los escolásticos hasta Christian Wolff. Pero, por muy accesibles y habituales que hoy hayan llegado a ser estos conceptos para la mera razón gracias a esos filósofos, con ello
577 no está en ningún modo decidido | que sin revelación alguna tengan que surgir del desarrollo de toda razón, como un testimonio peculiar de la esencia de esta. Para decidir esto habría que recurrir a la investigación histórica y estudiar si los pueblos primitivos y los no europeos, en especial los indostánicos, como también muchos de los más antiguos filósofos griegos, llegaron realmente a aquellos conceptos; o si simplemente tenemos la bondad de atribuírselos cuando, de forma totalmente falsa, traducimos el Brahma de los hindúes y el Tien de los chinos como «Dios», al igual que los griegos encontraban dioses por todas partes; y habrá que examinar si no será más bien que el verdadero teísmo solo puede encontrarse en el judaísmo y en las dos religiones derivadas de él, cuyos confesos agrupan a los partidarios de todas las demás religiones de la tierra bajo el nombre de «paganos» —una expresión, dicho sea de paso, sumamente ingenua y burda, que debería ser desterrada al menos

de los escritos de los eruditos, ya que identifica a brahmánicos, budistas, egipcios, griegos, romanos, germanos, galos, iroqueses, patagones, caribeños, tahitianos, australianos y otros, y los mete a todos en un mismo saco—. Tal expresión es apropiada para los curas: pero en el mundo culto se la tiene que mandar a paseo, puede viajar a Oxford e instalarse allí.— En concreto, es cosa decidida que el budismo, la religión con mayor número de representantes en la tierra, no implica teísmo alguno y este incluso le horroriza. Por lo que a Platón se refiere, soy de la opinión de que el teísmo que periódicamente le asaltó se lo debe a los judíos. Por eso *Numenio*[33] (siguiendo a Clem. Alex., *Strom.*, I, cap. 22, Euseb., *Praep. evang.*, XIII, 12), y Suidas[34] bajo la influencia de Numenio, le llamaron el *Moses graecisans*[35]: Τὶ γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων[36]; y le reprocha el haber robado (ἀποσύλησας) de los escritos mosaicos sus doctrinas de Dios y la creación. *Clemente* insiste en que Platón conoció y utilizó a Moisés, por ejemplo, en *Strom.*, I, 25; V capítulo 14, § 90 y ss.; en *Paedagog.*, II, 10 y III, 11; también en la *Cohortatio ad gentes*, capítulo 6, donde, después de que en el capítulo anterior ha reprendido y escarnecido al estilo capuchino a todos los filósofos griegos | por no haber sido judíos, elogia exclu- 578
sivamente a Platón y estalla en enorme júbilo debido a que, así como este aprendió su geometría de los egipcios, su astronomía de los babilonios, la magia de los tracios y también muchas cosas de los asirios, igualmente aprendió su teísmo de los judíos: Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλῃς — δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων[37] (*tuos magistros novi, licet eos celare velis, — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis*). Una conmovedora escena de reconocimiento. — Pero yo descubro una confirmación especial en lo siguiente: según Plutarco (*In Mario*) y, todavía mejor, según Lactancio (I, 3, 19), Platón agradece a la naturaleza el haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro. Pero en las *Oraciones de los judíos* a partir del

33. Filósofo griego (175 d.C. aprox.) precursor del neoplatonismo. [*N. de la T.*]
34. Escritor bizantino (mitad del siglo X), autor de una *Enciclopedia de todas las ciencias*. [*N. de la T.*]
35. [Moisés grecoparlante.]
36. [«¿Pues qué es Platón más que el Moisés de los que hablan en ático?». Clemens Alex., *Strom.* I, 22, ed. Dindorf, p. 121, 16.]
37. [«Conocí a tus maestros, aunque quieras ocultarlos, — tu opinión sobre Dios se sirve de los hebreos». Clemens Alex., *Cohortatio ad gentes*, cap. 6, p. 70.]

hebreo de Isaac Euchel[38], segunda edición, 1799, página 7, se encuentra una oración matutina en la que dan gracias a Dios y le alaban por ser judíos y no paganos, libres y no esclavos, varones y no mujeres. — Tal investigación histórica habría liberado a Kant de una molesta necesidad en la que ahora se ve, cuando hace a aquellos tres conceptos surgir necesariamente de la naturaleza de la razón y, sin embargo, afirma que son insostenibles y no se pueden fundar en ella; de ahí que convierta en sofista la propia razón, al afirmar (p. 339, V 397): «Se trata de sofismas no de los hombres sino de la razón pura misma, de los que ni el más sabio se puede librar; y aunque acaso pueda evitar el error tras muchos esfuerzos, nunca puede deshacerse de la ilusión que incesantemente le molesta y se burla de él». Según ello, esas «ideas de la razón» kantianas se podrían comparar al foco en el que convergen, unas pulgadas por delante de su superficie, los rayos reflejados por un espejo cóncavo, a consecuencia del cual, y por un inevitable proceso del entendimiento, se presenta ante nosotros un objeto que es una cosa sin realidad.

Muy desafortunada es la elección del nombre *ideas* para aquellas tres supuestas producciones necesarias de la razón pura teórica; además, el nombre le ha sido arrebatado a Platón, quien designó
579 con él las | formas imperecederas que, multiplicadas por el tiempo y el espacio, se hacen visibles de forma imperfecta en las innumerables cosas individuales y efímeras. Las ideas de Platón son, por lo tanto, absolutamente intuitivas, como de forma tan definida lo indica la palabra que eligió[39], que solo podría traducirse pertinentemente como «evidencias» [*Anschaulichkeiten*] o «visibilidades» [*Sichtbarkeiten*]. Y Kant se la ha apropiado para designar aquello que queda tan lejos de toda posibilidad de la intuición, que hasta el pensamiento abstracto puede acceder a ello solo a medias. La palabra «idea», que Platón introdujo por primera vez, ha mantenido siempre desde entonces, a lo largo de veintidós siglos, el significado en el que Platón la usó: pues no solo la totalidad de los filósofos de la Antigüedad, sino también todos los escolásticos y hasta los Padres de la Iglesia y los teólogos de la Edad Media la usaron exclusivamente en aquel significado platónico, a saber, en el sentido de la palabra latina *exemplar*, tal y como lo menciona

38. Escritor judío (1756-1804) autor de *Oraciones de los judíos alto-alemanes y polacos*, Königsberg, 1787. [*N. de la T.*]
39. εἶδος (visión, forma) e ἰδέα (aspecto, apariencia) proceden de los verbos εἴδω y ὁραω (ver). [*N. de la T.*]

expresamente *Suárez* en su *Disputatio* vigésimoquinta, sección 1. — El que más tarde a los ingleses y franceses la pobreza de sus lenguajes les haya llevado al mal empleo de esa palabra es bastante penoso, pero no de peso. Así que en absoluto se puede justificar el uso impropio que hizo Kant de la palabra *idea* mediante la introducción de un nuevo significado que se trae al fino hilo del no ser objeto de la experiencia, significado que es común con las ideas de Platón pero también con toda posible quimera. Dado que el mal uso de pocos años no se toma en consideración frente a la autoridad de muchos siglos, yo he utilizado siempre la palabra en su sentido antiguo, originario y platónico.

La refutación de la *psicología racional* es mucho más detenida y profunda en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* que en la segunda y siguientes; por eso hay que servirse aquí de aquella. En conjunto, esa refutación tiene un gran mérito y mucho de verdad. Sin embargo, soy de la opinión de que es únicamente en razón de su simetría por lo que Kant deduce como necesario el concepto del alma a partir de aquel paralogismo y mediante la aplicación de la
exigencia de lo incondicionado | al concepto de *sustancia* —que es 580
la primera categoría de relación— al tiempo que afirma que de ese modo surgiría en toda razón especulativa el concepto de un alma. Si ese concepto tuviera realmente su origen en la hipótesis de un sujeto último de todos los predicados de una cosa, entonces no solo se habría supuesto un alma en el hombre sino también, y con la misma necesidad, en todas las cosas inertes, dado que también ellas exigen un sujeto último de todos sus predicados. Pero, en general, Kant se sirve de una expresión totalmente inadmisible cuando habla de un algo que puede existir solo como sujeto y no como predicado (p. ej., *Crítica de la razón pura*, p. 323, V 412; *Prolegomena*, § 4 y 47); aunque ya en la *Metafísica* de Aristóteles, IV, cap. 8, se puede encontrar un precedente de eso. Nada existe como sujeto y predicado, pues esas expresiones pertenecen exclusivamente a la lógica e indican la relación entre los conceptos abstractos. En el mundo intuitivo el correlato o representante de aquellos deberá ser la sustancia o el accidente. Pero entonces no necesitamos seguir buscando aquello que siempre existe solo como sustancia y nunca como accidente, sino que lo tenemos inmediatamente en la materia. Ella es la sustancia para todas las propiedades de las cosas, que son sus accidentes. Ella es realmente, si se quiere mantener la expresión de Kant antes citada, el sujeto último de todos los predicados de

cualquier cosa empíricamente dada, es decir, aquello que queda tras sustraer todas sus propiedades de cualquier clase: y eso vale del hombre como del animal, la planta o la piedra, y es tan evidente que para no verlo se requiere una decidida voluntad de no ver. Enseguida mostraré que ella es realmente el prototipo del concepto de sustancia. — El sujeto y el predicado son a la sustancia y el accidente lo que el principio de razón suficiente en la lógica a la ley de causalidad en la naturaleza, y tan inadmisible como la confusión o identificación de estos lo es también la de aquellos dos. Mas esa confusión e identificación la lleva Kant a su grado máximo en los *Prolegómenos*, § 46, con el fin de hacer surgir el concepto del alma del sujeto último de todos los predicados y de la forma del silogis-
581 mo categórico. Para descubrir el sofisma | de ese parágrafo solo se necesita pensar que sujeto y predicado son determinaciones puramente lógicas que afectan única y exclusivamente a conceptos abstractos según su relación en el juicio: en cambio, sustancia y accidente pertenecen al mundo intuitivo y a su aprehensión en el entendimiento, pero solo se encuentran en él como idénticos a la materia y a la forma o cualidad: de eso hablaré enseguida algo más.

En realidad, es la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo lo que ha dado ocasión para admitir dos sustancias radicalmente distintas, cuerpo y alma. Si el hombre se concibe a sí mismo objetivamente en la intuición externa, encuentra un ser extendido en el espacio y corpóreo en general; en cambio, si se concibe en la mera autoconciencia, o sea, de forma puramente subjetiva, se encuentra como un mero ser volente y representante, libre de todas las formas de la intuición y carente también de todas las propiedades que convienen a los cuerpos. Entonces forma el concepto del alma, al igual que todos los conceptos transcendentes denominados por Kant ideas, aplicando el principio de razón, forma de todo objeto, a algo que no es objeto, en este caso al sujeto del conocer y del querer. El conocer, el pensar y el querer los considera efectos, cuyas causas busca sin poder suponer para ello el cuerpo, y así establece una causa totalmente distinta de él. De ese modo demuestran el primer y último dogmático la existencia del alma: ya Platón en el *Fedro*, y todavía Wolff, la demuestran a partir del pensar y el querer como efectos que conducen a aquella causa. Solo después de que en esa forma, mediante la hipóstasis de una causa correspondiente al efecto, hubiera surgido el concepto de un ser inmaterial, simple e indestructible, la escuela pasó a desarrollarlo y demostrarlo desde el concepto de *sustancia*. Pero antes lo había formulado ya expresamente con ese fin, por medio del notable truco que sigue.

Con la primera clase de representaciones, es decir, el mundo intuitivo real, se da también la representación de la materia, ya que la ley de causalidad que rige en aquél determina el cambio de los estados, que suponen ellos mismos algo permanente de lo que son cambios. Antes, en relación al principio de permanencia de la | 582
sustancia, he mostrado, apelando a pasajes anteriores, que esa representación de la materia surge cuando en el entendimiento, solo para el cual existe esta, por medio de la ley de causalidad (su única forma de conocimiento) se unifican internamente el tiempo y el espacio, presentándose la parte espacial de ese producto como permanencia de la *materia* y la parte temporal como cambio de los *estados* de esta. La materia pura solamente puede ser pensada *in abstracto*, no intuida, ya que siempre aparece a la intuición con forma y cualidad. La *sustancia* es a su vez una abstracción de ese concepto de *materia*, por consiguiente es un *genus* superior, y surge cuando en el concepto de materia se mantiene solo el predicado de la permanencia y se eliminan todas sus restantes propiedades esenciales: extensión, impenetrabilidad, divisibilidad, etc. Así que el concepto de *sustancia*, al igual que cualquier *genus* superior, comprende *en sí menos* que el concepto de *materia*: pero no por ello contiene *más bajo sí*, como en otro caso ocurriría siempre con el *genus* superior, ya que no abarca más *genera* inferiores que el de la materia; por el contrario, esta sigue siendo la única verdadera subespecie del concepto de sustancia, la única demostrable, por la que su contenido deviene real y obtiene confirmación. Así que aquí no se da en absoluto el propósito con el que en otros casos la razón produce por abstracción un concepto superior, a saber: para pensar con él simultáneamente varias subespecies distintas a través de sus determinaciones secundarias; por consiguiente, o bien aquella abstracción se ha efectuado de forma totalmente inútil y ociosa, o tiene una intención oculta. Esta sale a la luz cuando bajo el concepto de sustancia se coordina a su auténtica subespecie de la materia una segunda, a saber, la sustancia inmaterial, simple e indestructible, el alma. Pero el logro fraudulento de ese concepto se produjo al proceder de modo ilegítimo e ilógico ya en la formulación del concepto superior de *sustancia*. En su curso regular, la razón forma siempre un concepto genérico del siguiente modo: primero pone juntos varios conceptos específicos, luego procede de forma comparativa, discursiva, y finalmente, eliminando sus diferencias y manteniendo sus concordancias, obtiene un concepto genérico que abarca todos ellos pero tiene menos contenido: de donde se sigue que los conceptos específicos | tienen que ser siempre anteriores al concepto 583

genérico. Mas en el presente caso es al revés. Únicamente el concepto de materia existía previamente al concepto genérico de *sustancia,* que sin motivo, por lo tanto sin justificación, fue inútilmente formado a partir de aquel mediante una caprichosa eliminación de todas sus determinaciones hasta quedar una sola. Solo después se estableció junto al concepto de materia la segunda subespecie espuria, y así se la coló subrepticiamente. Para formularla no se necesitó más que una expresa negación de aquello que ya antes se había suprimido calladamente en el concepto genérico superior, a saber, la extensión, la impenetrabilidad y la divisibilidad. Así que el concepto de *sustancia* fue formulado exclusivamente para ser vehículo de la consecución fraudulenta del concepto de sustancia inmaterial. Por consiguiente, está lejos de poder valer como categoría o función necesaria del entendimiento: más bien se trata de un concepto sumamente superfluo, dado que su único contenido verdadero se encuentra ya en el concepto de materia, junto al cual solo contiene un gran vacío que no se puede llenar más que con la fraudulenta *sustancia inmaterial,* cuya admisión es requisito para poder formularlo: por eso en rigor hay que rechazar aquel concepto y poner en su lugar el concepto de materia.

Las categorías eran un lecho de Procusto para todas las cosas posibles, pero las tres clases de silogismo lo son únicamente para las tres llamadas «ideas». La idea del alma estaba forzada a encontrar su origen en la forma del silogismo categórico. Ahora la serie afecta a las representaciones dogmáticas sobre la totalidad del mundo en cuanto este, como objeto en sí, es pensado entre dos límites: el de lo más pequeño (átomo) y el de lo más grande (límites del mundo en el tiempo y el espacio). Estos tienen que surgir de la forma del silogismo hipotético. Aquí no hace falta una especial violencia. Pues el juicio hipotético recibe su forma del principio de razón; y es de la irreflexiva aplicación incondicionada de ese principio y su posterior
584 abandono arbitrario de donde surgen de hecho todas | aquellas denominadas «ideas», no solo la cosmológica; en concreto, eso se produce así: de acuerdo con aquel principio, se busca siempre exclusivamente la dependencia de un objeto respecto a otro, hasta que, finalmente, el cansancio de la facultad imaginativa genera un final del viaje: con eso se pierde de vista que todos los objetos, e incluso la serie completa de los mismos y el propio principio de razón, se encuentran en una dependencia mucho más próxima y amplia, a saber: la dependencia respecto del sujeto cognoscente,

solo para cuyos objetos o representaciones tiene validez aquel principio, en tanto que a través de él se determina su lugar en el espacio y el tiempo. Puesto que la forma cognoscitiva de la que aquí se derivan solo las ideas cosmológicas, es decir, el principio de razón, es el origen de todas las hipóstasis sutilizadoras, esta vez no se requiere ningún sofisma; pero tanto más necesario es este para clasificar aquellas ideas según los cuatro títulos de las categorías.

1) Las ideas cosmológicas en relación con el tiempo y el espacio, es decir, en torno a los límites del mundo en ambos, son osadamente consideradas como determinadas por la categoría de *cantidad,* con la que está claro que no tienen nada en común, a no ser el hecho casual de que la extensión del concepto del sujeto en el juicio se designe en lógica con la palabra *cantidad*: una expresión figurada, en lugar de la cual se habría podido elegir otra. Pero al gusto kantiano por la simetría le basta eso para utilizar el afortunado acontecimiento de esa designación y vincular a ella los dogmas transcendentes de la extensión del mundo.

2) Con atrevimiento aún mayor vincula Kant a la *cualidad,* es decir, a la afirmación o negación en un juicio, las ideas transcendentes sobre la materia, lo cual no se fundamenta ni siquiera en una casual similitud de términos: pues es justamente a la cantidad, y no a la *cualidad* de la materia, a lo que se refiere su divisibilidad mecánica (no química). Pero, lo que es más, esa idea de la divisibilidad no se incluye para nada dentro de las consecuencias del principio de razón, del que, en cuanto contenido de la forma hipotética, debían nacer todas las ideas cosmológicas. Pues la afirmación en la que Kant se basa aquí, de que la relación de las partes con el todo es la de la condición con el condicionado —o sea, una relación según el principio de razón—, es un sofisma, ciertamente sutil, pero infundado. | Aquella relación se basa más bien en el principio de 585
contradicción. Pues el todo no existe por las partes ni estas por aquel, sino que ambos están necesariamente unidos porque son una sola cosa y su separación es un acto arbitrario. En eso se basa, de acuerdo con el principio de contradicción, el hecho de que cuando se suprimen las partes se suprima también el todo, y viceversa; y de ningún modo se basa ese hecho en que las partes, como *razón,* condicionen el todo como *consecuencia* ni que, por lo tanto, el principio de razón nos impulse necesariamente a buscar las partes últimas para desde ellas, como su razón, comprender el todo. —Así de grandes son las dificultades que vence aquí el gusto por la simetría.

3) Al título de la *relación* pertenecería propiamente la idea de la

causa primera del mundo. Sin embargo, Kant tiene que reservar esta para el cuarto título, el de la modalidad, para el cual en otro caso no quedaría ninguna; es en este donde él introduce a la fuerza aquella idea, haciendo que lo contingente (es decir, de acuerdo con su explicación diametralmente opuesta a la verdad, toda consecuencia a partir de su causa) se convierta en necesario gracias a la causa primera. — Así, y en beneficio de la simetría, aparece aquí como tercera idea el concepto de *libertad*, con el cual de hecho solo se alude a la idea de la causa del mundo —lo único que aquí viene al caso—, tal y como lo expresa claramente la observación a la tesis del tercer conflicto. Así que el tercer y cuarto conflictos son, en el fondo, tautológicos.

Por encima de todo esto, considero y afirmo que toda la antinomia es una mera fantasmagoría, una lucha de fantasmas. Solamente las afirmaciones de las *antítesis* se basan realmente en las formas de nuestra facultad de conocer, es decir, expresándolo de manera objetiva, en las leyes naturales necesarias, conocidas *a priori* y universales. De ahí que solo su demostración se guíe por razones objetivas. En cambio, las afirmaciones y demostraciones de las *tesis* no tienen más fundamento que el subjetivo, se basan exclusivamente en la debilidad del individuo que sutiliza, cuya imaginación se cansa con un regreso infinito —de ahí que le ponga fin mediante supuestos arbitrarios que, en el mejor de los casos, trata de disimular— y cuyo juicio se encuentra aún paralizado en ese punto por
586 prejuicios temprana y firmemente inculcados. | Por esa razón la demostración en favor de la tesis es en los cuatro conflictos un simple sofisma; en cambio, la de la antítesis es una consecuencia inevitable de la razón a partir de las leyes del mundo como representación conocidas por nosotros *a priori*. Solo con mucho esfuerzo y artificio ha conseguido Kant mantener en pie la tesis y hacer que esta dirija aparentes ataques contra un oponente dotado de fuerza natural. Su truco primero y constante consiste en que no hace como todo el mundo, que, cuando es consciente de la verdad de su afirmación, resalta el *nervus argumentationis* y lo pone a la vista de forma tan aislada, desnuda y clara como sea posible; él, sin embargo, la introduce en las dos partes de los conflictos, oculta y mezclada con un aluvión de afirmaciones superfluas y prolijas.

Las tesis y antítesis que aquí se ponen en conflicto recuerdan al δίκαιος y ἄδικος λόγος[40], que Sócrates pone en conflicto en *Las nubes* de Aristófanes. Pero esa semejanza se extiende solo a la forma, no al contenido, por mucho que quieran afirmarlo aquellos que a esta, la más especulativa de todas las cuestiones de la filosofía teórica, le quieren adjudicar un influjo sobre la moralidad, y así consideran en serio la tesis como el δίκαιος y la antítesis como el ἄδικος λόγος. Mas no me voy a molestar en prestar atención a tales pequeños espíritus limitados y falsos; y, no honrando a ellos sino a la verdad, desvelaré que las demostraciones de las tesis individuales formuladas por Kant son sofismas, mientras que las de las antítesis están desarrolladas de forma totalmente honrada y correcta, y a partir de razones objetivas. — Doy por supuesto que en este examen se tiene siempre presente la antinomia kantiana.

40. [«La causa justa e injusta». Aristófanes, *Las nubes*, 889, 1104.]

Si se pretendiera dar validez a la demostración de la tesis en el primer conflicto, entonces demostraría demasiado, ya que sería tan aplicable al tiempo mismo como al cambio en él y, por lo tanto, demostraría que el tiempo tiene que haber comenzado, lo cual es un contrasentido. Por lo demás, el sofisma consiste en que la carencia de comienzo de la serie de los estados, de la que en un principio de trata, se sustituye repentinamente por la ausencia de fin (infinitud)
de la misma y se demuestra, cosa que nadie duda, que | la termina- 587
ción contradice lógicamente esa serie infinita y que, sin embargo, todo presente es la terminación del pasado. Pero la terminación de una serie sin comienzo se puede siempre *pensar* sin perjuicio de su ausencia de comienzo; al igual que, a la inversa, se puede *pensar* el comienzo de una serie infinita. Pero nada se alega contra el argumento realmente correcto de la antítesis, de que los cambios del mundo suponen necesariamente una serie infinita de cambios *hacia atrás*. Podemos pensar la posibilidad de que la serie causal termine una vez en un reposo absoluto, pero no la posibilidad de un comienzo absoluto[41].

41. Que el supuesto de un límite del mundo en el tiempo no es en absoluto un pensamiento necesario de la razón puede demostrarse incluso históricamente, ya que los hindúes no lo enseñan ni siquiera en la religión popular, por no hablar de los Vedas; sino que la infinitud de este mundo fenoménico, ese tejido de Maya sin consistencia ni ser, la intentan expresar mitológicamente mediante una monstruosa cronología, resaltando al mismo tiempo lo relativo de todas las extensiones temporales, en el inspirado mito que sigue (Polier, *Mythologie des Indous*, vol. 2, p. 585): «Las cuatro eras, en la última de las cuales vivimos, abarcan en total 4.320.000 años. De ese periodo de cuatro eras, cada día del Brahma creador tiene 1.000 años y su noche otros 1.000. Su año tiene 365 días y otras tantas noches. Él vive, siempre creando, 100 años: y cuando muere, nace enseguida un nuevo Brahma, y así de eternidad en eternidad». La misma relatividad del tiempo la expresa el mito particu-

En relación con los límites espaciales del mundo, se demuestra que, si este ha de significar una *totalidad dada*, tiene que poseer límites necesariamente: la consecuencia es correcta, solo que era justamente su miembro anterior lo que había que demostrar, pero queda indemostrado. La totalidad supone límites y los límites totalidad: pero aquí ambos son supuestos arbitrariamente. —Sin embargo, la antítesis no ofrece para este segundo punto una demostra-
588 ción tan satisfactoria como para el primero, ya que | la ley de la causalidad solo proporciona determinaciones necesarias con referencia al tiempo, no al espacio, y nos da la certeza *a priori* de que ningún tiempo lleno puede limitar con uno vacío precedente a él y ningún cambio puede ser el primero, pero no de que un espacio lleno no pueda tener junto a sí uno vacío. Así que sobre lo último no sería posible ninguna decisión *a priori*. No obstante, la dificultad de concebir el mundo como limitado en el espacio consiste en que el espacio mismo es necesariamente infinito, y de ahí que un mundo limitado y finito en él, por muy grande que sea, resulte infinitamente pequeño; en esta desproporción la imaginación encuentra un inconveniente insuperable, al quedarle únicamente la opción de concebir el mundo, o como infinitamente grande, o como infinitamente pequeño. Esto lo comprendieron ya los filósofos antiguos: Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρού, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ[42] (*Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum*) (*Stob. Ecl.*, I, cap. 23). Por eso muchos de ellos enseñaron (tal como enseguida se infiere de eso) ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ[43] (*infinitos mundos in infinito*). Ese es también el sentido del argumento kantiano en favor de la antítesis; solo que lo ha estropeado con una afectada exposición escolástica. También se podría utilizar el mismo argumento contra los límites del mundo en el tiempo si no se dispusiera de uno mucho mejor al hilo de la causalidad. Además, al aceptar un mundo limitado en el espacio surge la incontestable pregunta de qué prerrogativa tendría entonces la parte llena del espacio sobre la infinita que queda vacía. En el quinto diálogo de su libro *Del infinito, universo e mondi*, Giordano Bruno ofrece una exposición detallada y digna de leer de los argumentos en favor y en contra de la infinitud del mundo. Por otro lado, el propio Kant, en su *Historia de la naturaleza y teoría del cielo*, parte II, capítulo 7, afirma seriamente y sobre razones objetivas la infinitud del mundo en el espacio. En favor de ella se declara también Aristóteles en *Phys.* III, capítulo 4, capítulo este que, junto al siguiente, vale la pena leer con respecto a esa antinomia.

En el segundo conflicto la tesis incurre enseguida en una | 589
petitio principii nada sutil, al comenzar diciendo: «*Toda* sustancia *compuesta* consta de partes simples». A partir de la composición, supuesta aquí arbitrariamente, se demuestran luego con gran facilidad las partes simples. Pero precisamente la proposición «Toda materia es compuesta», de la que depende, queda indemostrada porque es un supuesto infundado. A lo simple no se opone lo compuesto sino lo extenso, lo que tiene partes, lo divisible. Pero en realidad aquí se supone tácitamente que antes del todo existían y se reunieron las partes, y que de ahí surgió el todo: pues eso significa la palabra «compuesto». Mas eso es tan poco sostenible como lo contrario. La divisibilidad significa meramente la posibilidad de que el todo se descomponga en partes; pero en modo alguno que el todo se componga de partes y surja de esa composición. La divisibilidad afirma las partes solo *a parte post*; la composición las afirma *a parte ante*. Pues entre las partes y el todo no hay esencialmente ninguna relación de tiempo: más bien se condicionan recíprocamente y en ese sentido son siempre simultáneos: porque solo en la medida en que existen ambos se mantiene lo espacialmente extenso. Por eso, lo que dice Kant en la observación sobre la tesis: «Propiamente no se debería llamar al espacio *compositum* sino *totum*», etc., es plenamente válido también de la materia, la cual es simplemente el espacio hecho perceptible. — Por contra, la divisibilidad infinita de la materia que afirma la antítesis se sigue *a priori* e irrefutablemente de la del espacio que ella llena. Nada hay que contradiga esa proposición: por eso Kant la presenta como una verdad objetiva en la página 513, V 541, donde él habla ya seriamente y en primera persona, y no como portavoz del ἄδικος λόγος. Igualmente, en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (p. 108, 1.ª ed.), la frase «La materia es divisible hasta el infinito» se presenta como una verdad segura en la cumbre de la demostración del primer principio de la mecánica, después de aparecer y ser

lar que es reproducido de los Puranas en la obra de Polier, vol. 2, p. 594, y en el que un rajá, tras visitar por breves instantes a Visnu en su cielo, al volver a la tierra encuentra que han transcurrido varios millones de años y que ha nacido una nueva era, ya que cada día de Visnu equivale a 100 repeticiones de las cuatro eras.

42. [«Metrodoro, el maestro de Epicuro, considera que es absurdo que en un gran campo se produzca una sola espiga y en el infinito un solo mundo». Stob., *Ecl.*, I, 23, ed. Heeren, p. 496, ed. Meineke I, 22, p. 136, 22.]

43. [«Infinitos mundos en el (espacio) infinito», *ibid.*]

demostrada en la dinámica como cuarto principio. Pero aquí Kant echa a perder la demostración en favor de la antítesis por la gran confusión de la exposición y la inútil verborrea, con el taimado
590 propósito de que la evidencia de la antítesis no eclipse demasiado | los sofismas de la tesis. — Los átomos no son un pensamiento necesario de la razón sino simplemente una hipótesis para explicar la diversidad de peso específico de los cuerpos. Que esta se puede explicar por otra vía, e incluso mejor y más sencillamente que con el atomismo, lo ha mostrado el propio Kant en la Dinámica de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*; pero antes que él lo mostró Priestley, *On matter and spirit*, sección I; e incluso en Aristóteles, *Phys*. IV, 9, se puede encontrar el pensamiento fundamental.

El argumento en favor de la tercera tesis constituye un sofisma muy sutil y es en realidad el presunto principio kantiano de la razón pura sin mezcla ni cambio alguno. Pretende demostrar la finitud de la serie de las causas partiendo de que una causa, para ser *suficiente*, ha de contener la suma total de las condiciones de las que resulta el siguiente estado, el efecto. A esa totalidad de las determinaciones presentes *simultáneamente* en el estado que es causa, el argumento le añade luego la totalidad de la *serie* de causas por las que aquel estado ha llegado a ser real; y, dado que la totalidad supone el carácter cerrado y este la finitud, el argumento infiere de aquí una primera causa que cierra la serie y es, por tanto, incondicionada. Pero el juego de manos se hace patente. A fin de concebir el estado A como causa suficiente del estado B, supongo que contiene la totalidad de las determinaciones aquí exigidas, en virtud de cuya concurrencia se sigue inevitablemente el estado B. Con ello queda totalmente satisfecho mi requisito para que sea causa *suficiente*, sin que este tenga ninguna conexión inmediata con la cuestión de cómo el estado A ha llegado a ser real: esa cuestión corresponde más bien a una consideración totalmente distinta, en la que el mencionado estado A no se contempla ya como causa sino como efecto y otro estado tiene que ser a él lo que él era a B. La hipótesis de la finitud de la serie de causas y efectos y del consiguiente primer principio no aparece aquí de ningún modo como necesaria, al igual que el presente del presente momento no tiene como supuesto un comienzo
591 del tiempo mismo; aquella hipótesis | solo está añadida por la pereza del individuo que especula. Que aquella hipótesis se halle en la aceptación de una causa como *razón suficiente* es, pues, subrepticio y falso, tal y como he mostrado detenidamente con ocasión del análisis del principio kantiano de la razón coincidente con esta tesis. A fin de explicar la afirmación de esa falsa tesis, Kant no se avergüenza de aducir en la observación a la misma su levantarse de la silla como ejemplo de un comienzo incondicionado: como si no le fuera tan imposible levantarse sin motivo como a la bola rodar sin causa. No necesito citar a Okelo Lucano, a los eleatas, etc. (por no hablar de los hindúes), para demostrar la falta de base de su apelación a los filósofos de la antigüedad, inspirada por un sentimiento de debilidad. Contra la demostración de la antítesis no hay, como ocurre con las precedentes, nada que objetar.

Como ya observé, el cuarto conflicto es una tautología del tercero. También la demostración de la tesis es en esencia la misma que la de la anterior. Su afirmación de que todo condicionado supone una *serie* de condiciones completa y que, por lo tanto, concluye en lo incondicionado, es una *petitio principii* que hay que negar directamente. Ningún condicionado supone nada más que su condición: el que esta se encuentre a su vez condicionada abre una nueva consideración que no está inmediatamente contenida en la primera.

No se le puede negar una cierta apariencia de verdad a la antinomia: pero es notable que ninguna parte de la filosofía kantiana haya sufrido menor contradicción e incluso haya encontrado tanto reconocimiento como esta doctrina tan sumamente paradójica. Casi todas las tendencias y textos filosóficos la han dado por válida y la han repetido, incluso la han elaborado, mientras que todas las demás doctrinas de Kant han sido atacadas y ni siquiera han faltado cabezas oblicuas que rechazaron hasta la Estética transcendental. El aplauso unánime que, en cambio, ha encontrado la antinomia puede deberse en último término a que cierta gente contempla con interior satisfacción el punto en el que el entendimiento debe quedarse parado, al haber topado con algo que al mismo tiempo es y no es, y | por consiguiente tienen realmente ante sí el sexto 592
prodigio de Philadelphia del cartel de Lichtenberg[44].

La *solución crítica* de Kant al conflicto cosmológico que sigue a continuación no consiste, examinándola en su sentido propio, en aquello por lo que él la hace pasar, a saber: en solventar la disputa declarando que las partes, al partir de falsos supuestos, son ambas falsas en el primer y segundo conflictos, mientras que en el tercero y el cuarto son ambas correctas; sino que la solución de Kant es de

44. Se refiere al «Cartel en nombre de Philadelphia» que Lichtenberg redactó junto con su amigo y editor Dieterich para bromear sobre el mago Philadelphus Philadelphia, que había asombrado a la ciudad de Gotinga. Cf. G. C. Lichtenberg, *Escritos mezclados*, nueva ed., Göttingen, 1844, vol. III, p. 187. [*N. de la T.*]

hecho la confirmación de las antítesis mediante la explicación de sus enunciados.

En primer lugar, en esa solución Kant afirma, a todas luces sin razón alguna, que ambas partes arrancan, como su premisa mayor, del supuesto de que con lo condicionado tiene que darse también la *serie* completa (o sea, cerrada) de sus condiciones. Pero solamente la *tesis* basa sus afirmaciones en esa proposición, el principio kantiano de la razón pura; por el contrario, la antítesis lo negaba siempre de forma expresa y afirmaba lo contrario. Además, Kant carga ambas partes con la hipótesis de que el mundo existe en sí mismo, es decir, independientemente de su ser conocido y de las formas de serlo; pero también esa suposición la hace exclusivamente la tesis; en cambio, la antítesis está tan lejos de basar sus afirmaciones en ella, que incluso es inconciliable con ella. Pues es contradictorio con el concepto de una serie infinita el que esta sea dada en su totalidad: por eso, le es esencial el existir solo en relación al recorrido que se haga de ella, pero no independientemente de él. Por el contrario, en la hipótesis de unos límites definidos se incluye también la de una totalidad que existe de modo absoluto e independientemente de que se complete su medición. Así que solo la tesis adopta la falsa suposición de una totalidad del mundo absoluta, es decir, dada antes de todo conocimiento, a la cual este simplemente se añadiría. La antítesis lucha ya desde el principio contra esa suposición: pues la infinitud de las series, que ella afirmaba guiada únicamente por el principio de razón, solo puede existir en la medida en que se consume el *regressus*, no independientemente de él. Así como el objeto en general supone el sujeto, también el objeto definido como una
593 cadena *sin fin* de condiciones | supone necesariamente en el sujeto la forma de conocimiento correspondiente a él, a saber, el *seguimiento continuo* de los miembros de aquella cadena. Mas eso es justamente lo que Kant aduce como solución del conflicto, repitiéndolo tan a menudo: «La infinitud de la magnitud del mundo se da solo *a través* del *regressus*, no *antes* del mismo». Así que esta solución suya del conflicto es en realidad una decisión en favor de la antítesis, en cuya afirmación se encuentra ya aquella verdad que, del mismo modo, resulta inconciliable con las afirmaciones de la tesis. Si la antítesis hubiera afirmado que el mundo consta de series infinitas de razones y consecuencias, y que sin embargo existe independientemente de la representación y de su serie regresiva, o sea, en sí, por lo que constituye una totalidad dada, entonces no solo habría contradicho la tesis sino también a sí misma: pues ni un infinito puede nunca estar *totalmente* dado, ni una serie *sin fin*

puede existir más que en la medida en que sea recorrida sin fin, ni algo sin límites puede constituir una totalidad. Así que únicamente a la tesis le corresponde aquella hipótesis de la que Kant afirma que ha llevado al error a ambas partes.

Es ya doctrina de Aristóteles que un infinito nunca puede estar dado *actu*, es decir, realmente, sino solo *potentia*. Οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον — ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον (*Infinitum non potest esse actu: — sed impossibile, actu esse infinitum*) (*Metaph.*, cap. 10)[45]. También dice: Κατ' ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν (*Nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*)[46] *De generat. et corrupt.*, I, 3. Esto lo desarrolla ampliamente en *Phys.* III, 5 y 6, donde en cierto modo ofrece la solución correcta de todos los conflictos antinómicos. Él presenta las antinomias en su estilo conciso y luego dice: «Se necesita un término medio (διαιτητοῦ)»; tras lo cual ofrece la solución de que la infinitud del mundo, tanto en el espacio como en el tiempo y en la división, nunca se da *antes* del *regressus* o del *progressus* sino *en* él. —Así que esa verdad se encuentra ya en el concepto de lo infinito cuando es correctamente comprendido. O sea, que ese concepto se entiende mal cuando se pretende pensar el infinito, del tipo que sea, como algo objetivamente existente y realizado con independencia del *regressus*.

| Si, procediendo a la inversa, se toma como punto de partida lo 594
que Kant ofrece como solución del conflicto, entonces se sigue directamente la afirmación de la antítesis. En concreto: si el mundo no es una totalidad incondicionada ni existe en sí sino solo en la representación, y si sus series de razones y consecuencias no existen *antes* del *regressus* de las representaciones sino solo *a través* de ese *regressus*, entonces el mundo no puede contener series determinadas y finitas, ya que su determinación y delimitación tendría que ser independiente de la representación, que en tal caso vendría simplemente añadida; sino que todas sus series tienen que ser infinitas, es decir, que no pueden agotarse por ninguna representación.

En la página 506, V 534 Kant pretende deducir la idealidad transcendental del fenómeno a partir de la incorrección de las dos partes, y comienza diciendo: «Si el mundo es una totalidad existen-

45. [«(Y es evidente que) el infinito no puede existir en acto, (...) sino que lo que existe en entelequia no puede ser infinito». Aristóteles, *Metaph.*, cap. 10, 1066b 11, 18.]

46. [«Pues no existe el infinito en acto, sino en potencia, en relación con la división». Aristóteles, *De gen. et corrupt.*, I, 3, 318a 20.]

te en sí, entonces es, o infinita, o finita». — Pero eso es falso: una totalidad existente en sí no puede en absoluto ser infinita. — Aquella idealidad se podría concluir más bien de la infinitud de las series en el mundo, del modo siguiente: Si las series de razones y consecuencias en el mundo no tienen fin, entonces el mundo no puede ser una totalidad dada independientemente de la representación: pues esta supone siempre límites definidos, igual que, por contra, las series infinitas suponen un *regressus* infinito. Por eso, la supuesta infinitud de las series tiene que estar determinada por la forma de razón y consecuencia, y esta por la forma cognoscitiva del sujeto; así que el mundo, tal y como es conocido, ha de existir únicamente en la representación del sujeto.

No soy capaz de determinar si el propio Kant era o no consciente de que su solución crítica del conflicto era en realidad un pronunciamiento en favor de la antítesis. Pues eso depende de si lo que en algún lugar denominó Schelling con gran agudeza «el sistema de acomodación kantiano» llega hasta tan lejos, o si el espíritu kantiano está inmerso en una inconsciente acomodación al influjo de su tiempo y sus circunstancias.

595 | La solución de la tercera antinomia, cuyo objeto era la idea de libertad, merece una especial consideración por cuanto nos resulta muy llamativo el que precisamente aquí, con ocasión de la idea de la *libertad*, Kant se vea obligado a hablar detenidamente de la *cosa en sí*, que hasta ahora solo se había avistado en un segundo plano. Eso se nos hace explicable después de haber reconocido la cosa en sí como *voluntad*. Aquí se halla el punto en el que la filosofía kantiana conduce a la mía, o en el que esta surge a partir de aquella como su origen. De ello se convencerá uno si lee con atención las páginas 536 y 537, V 564 y 565 de la *Crítica de la razón pura*; compárese con ese pasaje la introducción a la *Crítica del juicio* (pp. XVIII y XIX de la 3.ª ed., p. 13 de la ed. de Rosenkranz), donde incluso se dice: «El concepto de libertad puede hacer representable en su objeto (que es la voluntad) una cosa en sí, pero no en la intuición; por el contrario, el concepto de naturaleza puede hacer representable su objeto en la intuición, pero no como cosa en sí». Mas léase especialmente el § 53 de los *Prolegomena* acerca de la solución de la antinomia, y respóndase sinceramente la pregunta de si todo lo que allí se dice no suena como un enigma cuya clave es mi teoría. Kant no ha llegado con su pensamiento hasta el final: yo simplemente he continuado su labor. Según ello, he trasladado lo que Kant afirma

solo del fenómeno humano a todo fenómeno en general, que no difiere de aquel más que en el grado, afirmando que su ser en sí es algo absolutamente libre, es decir, una voluntad. De mi obra se infiere lo fructífera que resulta esta concepción unida a la doctrina kantiana de la idealidad del espacio, el tiempo y la causalidad.

Kant nunca ha hecho de la cosa en sí objeto de un especial examen o de una clara deducción. Sino que, en cuanto la necesita, tira de ella mediante el razonamiento de que el fenómeno, es decir, el mundo visible, ha de poseer una razón, una causa inteligible que no sería fenómeno y que, por tanto, no pertenecería a ninguna experiencia posible. Eso lo hace después de haber insistido continuamente en que las categorías, luego también la causalidad, solo tenían un | uso limitado a la experiencia posible, y eran meras 596
formas del entendimiento que servían para deletrear los fenómenos del mundo sensible, más allá del cual no tenían significado ninguno, etc.; razón por la cual condena con la mayor severidad su aplicación a cosas más allá de la experiencia y explica, con razón, todo el dogmatismo anterior desde la infracción de esa ley, al tiempo que lo echa por tierra. La increíble inconsecuencia que Kant comete aquí fue pronto percibida por sus primeros oponentes y utilizada para ataques a los que su filosofía no pudo oponer ninguna resistencia. Pues nosotros, en efecto, aplicamos la ley de causalidad, totalmente *a priori* y antes de toda experiencia, a las alteraciones sufridas en nuestros órganos sensoriales; pero, precisamente por eso, aquella ley es de origen tan subjetivo como las sensaciones mismas, así que no conduce a la cosa en sí. La verdad es que por la vía de la representación no se puede ir nunca más allá de la representación: esta es una totalidad cerrada y no cuenta entre sus propios recursos con una guía que conduzca al ser de la cosa en sí, diferente *toto genere* de ella. Si nosotros fuéramos solamente seres representantes, el camino a la cosa en sí nos estaría totalmente cerrado. Únicamente la otra cara de nuestro propio ser nos puede informar sobre la otra cara del ser en sí de las cosas. Ese es el camino que yo he seguido. Pero la inferencia kantiana de la cosa en sí, condenada por él mismo, queda algo disimulada por lo siguiente: él no afirma simple y estrictamente que el objeto está condicionado por el sujeto y a la inversa, tal y como la verdad lo exigiría, sino solo que el modo y manera del fenómeno del objeto está condicionado por las formas cognoscitivas del sujeto que, por consiguiente, se presentan *a priori* en la conciencia. Pero lo que, en oposición a esto, se conoce simplemente *a posteriori*, para él es ya un efecto inmediato de la cosa en sí, la cual se convierte en fenómeno solo en virtud del

tránsito a través de aquellas formas dadas *a priori*. Desde esta perspectiva, se hace en cierta medida explicable cómo se le pudo escapar el hecho de que el ser objeto en general pertenece ya a la forma del fenómeno y está tan condicionado por el ser sujeto en general como lo está la forma fenoménica del objeto por las formas cognoscitivas del sujeto; y que, por tanto, si se ha de admitir una
597 cosa en sí, esta | no puede en manera alguna ser objeto —aunque este siempre la suponga como tal—, sino que tal cosa en sí tendría que ubicarse en un ámbito *toto genere* diferente de la representación (el conocer y ser conocido), así que no se la podría deducir según las leyes de conexión de los objetos entre sí.

Con la cosa en sí a Kant le ha ocurrido exactamente igual que con la aprioridad de la ley de causalidad: ambas teorías son correctas, pero su demostración falsa: así que pertenecen a las conclusiones correctas a partir de falsas premisas. Yo he mantenido ambas, si bien las he fundamentado de forma totalmente distinta y con seguridad.

Yo no he obtenido ni inferido la cosa en sí según leyes que la excluyen porque pertenecen a su fenómeno. Tampoco he accedido a ella mediante rodeos: antes bien, la he demostrado inmediatamente allá donde inmediatamente se encuentra, en la voluntad, que se manifiesta inmediatamente a cada uno como el en sí de su propio fenómeno.

Y de ese conocimiento inmediato de la propia voluntad es también de donde surge en la conciencia humana el concepto de *libertad*; porque, en efecto, la voluntad en cuanto creadora del mundo, en cuanto cosa en sí, está libre del principio de razón y con él de toda necesidad, así que es totalmente independiente, libre y hasta omnipotente. Pero esto, de acuerdo con la verdad, solo vale de la voluntad en sí, no de sus fenómenos, los individuos, que están indefectiblemente determinados por ella como fenómenos suyos en el tiempo. En la conciencia común, no refinada por la filosofía, la voluntad se confunde enseguida con sus fenómenos, y se atribuye a estos lo que solo a ella conviene: de ese modo nace la ilusión de la libertad incondicionada del individuo. Justamente por eso dice Spinoza, con razón, que también la piedra lanzada, si tuviera conciencia, pensaría que vuela libremente. Pues, en efecto, también el en sí de la piedra es la voluntad libre y única, pero, igual que en todos sus fenómenos, también aquí, donde aparece como piedra, está ya totalmente determinada. Mas de todo eso se ha hablado ya bastante en la parte principal de este escrito.

Al ignorar y pasar por alto ese surgimiento inmediato del

concepto | de libertad en toda conciencia humana, Kant, en la 598
página 533, V 561, establece el origen de aquel concepto en una sutil especulación: según ella, el incondicionado del que siempre debe partir la razón da lugar a la hipóstasis del concepto de libertad, y en esa idea transcendente de la libertad se ha de fundar también el concepto práctico de la misma. Sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica* (§ 6 y p. 185 de la 4.ª ed., p. 235 de la ed. de Rosenkranz) deduce este último concepto de forma totalmente distinta, partiendo de que el imperativo categórico lo supone: a efectos de esta suposición, aquella idea especulativa sería solo el origen primario del concepto de libertad; pero sería aquí donde este recibiría verdaderamente significado y aplicación. Mas ninguna de las dos cosas es verdad. Pues la ilusión de una perfecta libertad del individuo en sus acciones particulares se da con su mayor viveza en la convicción del hombre más rudo que nunca ha reflexionado, así que no está fundada en ninguna especulación, por mucho que a menudo se apoye sobre ella. Libres de aquella ilusión están, en cambio, los filósofos y, por cierto, los más profundos, como también los autores de la Iglesia más reflexivos e inspirados.

Conforme a todo lo dicho, el verdadero origen del concepto de libertad no es de ningún modo un razonamiento que se base ni en la idea especulativa de una causa incondicionada, ni en que el imperativo categórico lo supone; sino que surge inmediatamente de la conciencia, donde cada uno se conoce a sí mismo, sin más, como la *voluntad*, es decir, como aquello que, en cuanto cosa en sí, no tiene por forma el principio de razón y no depende de nada sino que más bien todo lo demás depende de ella; pero uno no distingue al mismo tiempo con crítica y reflexión filosófica entre él mismo en cuanto fenómeno de esa voluntad ya determinado e introducido en el tiempo —se podría decir acto de voluntad—, y aquella voluntad de vivir misma. Y por eso, en lugar de conocer toda su existencia como acto de su libertad, busca esta en sus acciones individuales. Sobre esto me remito a mi escrito de concurso sobre la libertad de la voluntad[47].

Si Kant, tal y como simula hacer aquí y como en apariencia hizo en ocasiones anteriores, hubiera obtenido la cosa en sí empleando
con la mayor inconsecuencia un | razonamiento condenado por él 599
mismo, ¡qué curiosa coincidencia sería que aquí, donde por primera vez se acerca a la cosa en sí y la aclara, enseguida reconozca en ella

47. Véase p. 550 [p. 529], nota 21. [*N. de la T.*]

la *voluntad*, la voluntad libre que se manifiesta en el mundo a través de los fenómenos temporales! — Yo supongo realmente, aunque no se pueda demostrar, que Kant, cuando hablaba de la cosa en sí, en el fondo de su espíritu pensaba siempre confusamente en la voluntad. Una prueba de ello la da en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (pp. XXVII y XXVIII, en la ed. de Rosenkranz p. 677 de los suplementos).

Por lo demás, es justamente esa premeditada solución del presunto tercer conflicto lo que le da a Kant la oportunidad de expresar con gran belleza los más profundos pensamientos de su filosofía. Así en toda la «Sección sexta de la antinomia de la razón pura», pero, sobre todo, en el análisis de la oposición entre el carácter empírico y el inteligible, páginas 534-550, V 562-572, que cuento entre lo más excelente expresado nunca por el hombre (como explicación complementaria de ese pasaje puede verse uno paralelo a él en la *Crítica de la razón práctica* (pp. 169-179 de la 4.ª ed., o pp. 224-231 de la ed. de Rosenkranz). Pero tanto más lamentable es que tal pasaje no se encuentre en el lugar correcto; porque, por una parte, no se ha descubierto por el camino que la exposición le indica, por lo que se habría podido inferir también de otra manera; y, por otra parte, no cumple el fin para el que está, a saber, la solución de la presunta antinomia. A partir del fenómeno se concluye su razón inteligible, la cosa en sí, mediante el uso inconsecuente, ya mencionado, de la categoría de causalidad más allá de todo fenómeno. Como tal cosa en sí se establece para este caso la voluntad humana (a la que Kant, de forma inadmisible y con una imperdonable ofensa a todo uso lingüístico, denomina razón), apelando a un deber incondicionado, el imperativo categórico, que es postulado sin más.

En lugar de todo eso, el procedimiento sincero y franco habría sido partir inmediatamente de la voluntad, demostrarla como el en
600 sí de nuestro propio fenómeno conocido sin mediación alguna | y luego ofrecer aquella exposición del carácter empírico e inteligible, explicando cómo todas las acciones, aunque forzadas por los motivos, sin embargo son necesaria y estrictamente atribuidas, tanto por su autor como por el que juzga desde fuera, al primero y solo a él, como dependientes solamente de él, que es a quien se debe adjudicar la culpa y el mérito de acuerdo con ellas. — Ese era el único camino directo para conocer aquello que no es fenómeno y que, por consiguiente, no se descubre según las leyes del fenómeno sino que es lo que a través del fenómeno se manifiesta, se hace cognoscible, se objetiva: la voluntad de vivir. Luego, por simple analogía

esta se tendría que haber presentado como el en sí de todo fenómeno. Pero entonces no se habría podido decir (p. 546, V 574) que en la naturaleza inerte, e incluso en la animal, no existe más posibilidad que el pensarla como condicionada sensiblemente, con lo que en lenguaje kantiano se está diciendo que la explicación según la ley de causalidad agota incluso la esencia más íntima de aquellos fenómenos, de los que entonces, con gran inconsecuencia, queda eliminada la cosa en sí. — Debido al lugar inapropiado y la deducción en consonancia con él que ha recibido en Kant la exposición de la cosa en sí, se ha falseado también todo el concepto de la misma. Pues, descubierta en la búsqueda de una causa incondicionada, la voluntad o la cosa en sí entra aquí con el fenómeno en la relación causa-efecto. Pero esa relación solo tiene lugar dentro del fenómeno, por tanto lo supone y no puede conectarlo con algo que radica fuera de él y que es *toto genere* diferente de él.

Además, no se consigue en absoluto el fin propuesto: resolver la tercera antinomia mediante la decisión de que ambas partes tienen razón, cada una en un sentido distinto. Pues ni la tesis ni la antítesis hablan para nada de la cosa en sí, sino siempre del fenómeno, del mundo objetivo, del mundo como representación. Es de él, y de ninguna otra cosa, del que la tesis, con el sofisma indicado, pretende explicar que contiene una causa incondicionada; y es también de él del que la antítesis, con razón, niega dicha causa. Por eso, toda la
| exposición sobre la libertad transcendental de la voluntad en 601
tanto que cosa en sí ofrecida para justificar la tesis constituye, por muy brillante que sea en sí misma, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος[47]. Pues la libertad transcendental de la voluntad que se expone no es en absoluto la causalidad incondicionada de una causa que afirma la tesis, ya que una causa tiene que ser por esencia fenómeno, no algo *toto genere* diferente y ubicado más allá de todo fenómeno.

Cuando se habla de causa y efecto nunca se puede traer a colación la relación de la voluntad con su fenómeno (o del carácter inteligible con el empírico), tal y como aquí ocurre: pues aquella es totalmente distinta de la relación causal. Entretanto, también aquí, en esta solución de la antinomia, se dice, de acuerdo con la verdad, que el carácter empírico del hombre, como el de cualquier otra causa en la naturaleza, está indefectiblemente determinado, y que las acciones surgen necesariamente de él conforme a los influjos externos; de ahí que, a pesar de toda libertad transcendental (es

48. [«Salto ilegítimo a otro género». Cf. Aristóteles, *De coelo*, 268b, 1.]

decir, independencia de la voluntad en sí misma respecto de las leyes de conexión de su fenómeno), ningún hombre tenga la capacidad de comenzar por sí mismo una serie de acciones: cosa esta última que es, sin embargo, afirmada por la tesis. Así que la libertad no tiene ninguna causalidad: pues libre lo es solo la voluntad, que se encuentra fuera de la naturaleza o el fenómeno, el cual es simplemente su objetivación pero no está en relación de causalidad con ella; esta relación no se encuentra más que dentro del fenómeno, o sea que lo supone, no lo incluye en sí misma y no puede vincularlo con aquello que explícitamente no es fenómeno. El mundo mismo no se puede explicar más que desde la voluntad (ya que él es la voluntad misma en cuanto se manifiesta), y no por causalidad. Pero *en el mundo* la causalidad es el único principio explicativo y todo ocurre exclusivamente según leyes naturales. Así que toda la razón está del lado de la antítesis, que se mantiene en el tema del que se trata y utiliza el principio explicativo válido para él, por lo que no precisa ninguna apología; en cambio, la tesis tiene que ser sacada del tema mediante una apología que de forma sorprendente salta a
602 algo completamente distinto de lo que se cuestionaba, | y luego asume un principio explicativo que no es aplicable a eso.

Como se ha dicho, el cuarto conflicto es en su sentido íntimo una tautología del tercero. Para solucionarlo Kant desarrolla aún más la inconsistencia de la tesis: sin embargo, no aporta razón alguna en favor de su verdad ni de su aparente compatibilidad con la antítesis, como tampoco, a la inversa, es capaz de oponer razón alguna a la antítesis. Solo a modo de favor introduce la aceptación de la tesis, pero luego la llama (p. 562, V 590) una hipótesis arbitraria cuyo objeto podría muy bien ser imposible en sí mismo, y se limita a manifestar un esfuerzo impotente por hacerle un sitio seguro en algún lugar frente al poder avasallador de la antítesis, todo ello con el solo fin de no descubrir la vanidad de la pretensión, que a él tanto le gusta, de buscar antinomias necesarias en la razón humana.

Viene a continuación el capítulo del ideal transcendental, que nos retrotrae de un golpe a la rígida escolástica de la Edad Media. Uno cree estar oyendo al mismo Anselmo de Canterbury. (Aparece aquí el *ens realissimum*, la esencia de todas la realidades, el contenido de todas las proposiciones afirmativas y, por cierto, ¡con la pretensión de ser un pensamiento necesario de la razón! — Yo, por mi parte, he de confesar que tal pensamiento resulta imposible para

mi razón y que no soy capaz de pensar nada definido con las palabras que lo designan.

Por lo demás, no dudo que Kant se viera forzado a escribir ese capítulo, extraño e indigno de él, simplemente por su amor a la simetría arquitectónica. Los tres objetos principales de la filosofía escolástica (que, como se dijo, entendida en sentido amplio puede hacerse llegar hasta Kant), a saber, el alma, el mundo y Dios, debían deducirse de las tres posibles premisas mayores de los silogismos; si bien es manifiesto que solo han surgido y solo pueden surgir de la aplicación incondicionada del principio de razón. Tras haberse hecho entrar por la fuerza el alma en el juicio categórico | y aplicarse 603
el hipotético al mundo, no quedaba para la tercera idea más que la premisa disyuntiva. Afortunadamente, se encontró en este sentido un trabajo hecho, el *ens realissimum* de los escolásticos, junto con el argumento ontológico de la existencia de Dios, formulado rudimentariamente por Anselmo de Canterbury y luego perfeccionado por Descartes. Este fue utilizado con gozo por Kant, con algunas reminiscencias de un anterior trabajo latino de juventud. Sin embargo, el sacrificio que hace Kant en este capítulo por su amor a la simetría arquitectónica es enorme. A despecho de toda verdad, la que hay que llamar grotesca representación de una esencia de todas las realidades posibles se convierte en un pensamiento esencial y necesario de la razón. Para deducirlo, Kant se agarra a la falsa pretensión de que nuestro conocimiento de cosas individuales nace de una delimitación progresiva de conceptos generales, por consiguiente, también del más general de todos, que contiene *en sí* toda la realidad. Aquí contradice tanto su propia teoría como la verdad; porque, justamente al contrario, nuestro conocimiento, partiendo de lo individual, se amplía hasta lo general, y todos los conceptos generales nacen por abstracción de las cosas reales, individuales y conocidas intuitivamente, pudiendo esa abstracción proseguirse hasta el concepto más general de todos, que comprende todo bajo sí pero casi nada *en sí*. Así que Kant ha puesto aquí de cabeza el procedimiento de nuestra facultad de conocer; y se le podría culpar por ello de haber dado ocasión a la charlatanería filosófica que se ha hecho célebre en nuestros días y que, en lugar de considerar los conceptos como pensamientos abstraídos de las cosas, los convierte en lo primero y en las cosas solo ve conceptos concretos, comercializando de ese modo el mundo invertido como una bufonada filosófica que, naturalmente, tiene que encontrar un gran aplauso.

Aun cuando admitamos que toda razón tiene, o al menos puede, llegar al concepto de Dios incluso sin Revelación, está claro que

eso solo puede hacerse al hilo de la causalidad: eso es tan evidente que no necesita demostración. Por eso dice Chr. Wolff (*Cosmologia*
604 *generalis*, praef., | p. 1): *Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur*[49]. Y antes que él, dijo ya Leibniz respecto de la ley causal: *Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu*[50] (*Théod.*, § 44). E, igualmente, en su controversia con Clarke, § 126: *J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu*[51]. Sin embargo, el pensamiento desarrollado en este capítulo está tan lejos de ser esencial y necesario a la razón, que más bien hay que considerarlo como una buena muestra del monstruoso engendro de una época que, debido a las asombrosas circunstancias, cayó en extrañas desviaciones e inversiones, tal y como ocurrió con la época de la Escolástica, que no tiene análogo en la historia del mundo ni podrá nunca repetirse. Cuando fue llevada a su perfección, esa Escolástica desarrolló la prueba principal de la existencia de Dios a partir del concepto del *ens realissimum* y utilizó las demás pruebas solo de forma marginal y accesoria: pero eso es un simple método doctrinal y no demuestra nada sobre el origen de la teología en el espíritu humano. Kant ha tomado aquí el procedimiento de la Escolástica por el de la razón, cosa que en general le sucede a menudo. Si fuera verdad que, según leyes esenciales de la razón, la idea de Dios surge del silogismo disyuntivo bajo la forma de una idea del más real de todos los seres, entonces se habría encontrado esa idea también en los filósofos de la Antigüedad: pero entre los antiguos filósofos no hay en ninguna parte indicio del *ens realissimum*, aunque algunos de ellos hablan de un creador del mundo pero solo como alguien que da la forma a la materia preexistente, δημιουργός, y al que infieren única y exclusivamente según la ley de causalidad. Es cierto que Sexto Empírico (*Adv. Math.*, IX, § 88)

49. [Consecuentemente, en la teología natural demostramos la existencia del Ser Supremo desde principios cosmológicos. La contingencia del universo y del orden natural, junto con la imposibilidad del azar, son los grados por los que se asciende desde este mundo visible hasta Dios.]

50. [«Sin ese gran principio nunca podríamos probar la existencia de Dios». *Théodicée*, § 44, ed. Erdmann, p. 516a.]

51. [«Me atrevo a decir que sin ese gran principio no se podría llegar a la demostración de la existencia de Dios». *Lettres entre Leibniz et Clarke*, § 126, ed. Erdmann, p. 778a.]

menciona una argumentación de *Cleantes* que algunos toman por el argumento ontológico. Pero no lo es, sino solo una inferencia por analogía: puesto que la experiencia enseña que en la tierra siempre hay *un* ser más excelente que otro, y dado que el hombre, | como el 605
más excelente de todos, cierra la serie y sin embargo tiene aún muchos defectos, tiene que haber un ser aún más excelente, el más excelente de todos (κράτιστον, ἄριστον), y ese sería Dios.

En relación con la detallada refutación de la teología especulativa que sigue, solo tengo que observar brevemente que ella es en cierto modo, como en general toda la crítica de las tres ideas de la razón, o sea, toda la Dialéctica de la razón pura, el fin y el objetivo de toda la obra; sin embargo, esa parte polémica no tiene propiamente el interés general, permanente y puramente filosófico que tenía la precedente parte doctrinal, es decir, la Estética y la Analítica; más bien tiene un interés temporal y local, al estar en una especial relación con los principales momentos de la filosofía dominante en Europa hasta Kant, cuyo total hundimiento mediante esa polémica constituye un imperecedero mérito kantiano. Él ha eliminado el teísmo de la filosofía porque en esta, en cuanto ciencia y no doctrina de fe, solo puede encontrar lugar lo que o está empíricamente dado, o está consolidado por demostraciones firmes. Naturalmente, se está hablando aquí solo de la filosofía real, entendida en serio, encaminada a la verdad y a ninguna otra cosa, y no de la filosofía de broma de las universidades en la que, después como antes, la teología especulativa juega el papel central, al igual que, también después como antes, el alma irrumpe sin cumplidos, como una persona conocida. Pues esa es la filosofía dotada con sueldos y honorarios, cuando no con títulos de consejero de la Corte; una filosofía que, mirando desde su altura orgullosamente por encima del hombro, durante cuarenta años no ha reparado para nada en gentecillas como yo, e incluso se ha desembarazado de *Kant* y sus críticas para brindar de todo corazón por Leibniz. — Además, es de notar aquí que, así como Kant, según él declara, fue llevado a su doctrina de la aprioridad del concepto de causalidad por el escepticismo de *Hume* en relación a este concepto, quizá también la crítica kantiana de toda la teología especulativa esté motivada por
la crítica de *Hume* a toda teología popular expuesta | en su *Natural* 606
history of religion y en los *Dialogues on natural religion*, que tanto vale la pena leer; y tal vez incluso Kant hubiera querido en cierto modo completarlos. Pues el escrito de *Hume* citado en primer lugar

es en realidad una crítica de la teología popular, cuya miseria pretende mostrar, refiriéndose respetuosamente a la teología racional o especulativa como la auténtica. Pero Kant descubre la falta de fundamento de esta última y, en cambio, deja intacta la popular y hasta la ennoblece, como una fe apoyada en el sentimiento moral. Esta la deformaron después los filosofastros, convirtiéndola en percepciones de la razón, conciencias de Dios o intuiciones intelectuales de lo suprasensible, de la divinidad y cosas por el estilo; mientras que Kant, al echar abajo antiguos y respetables errores, y conociendo lo peligroso del tema, solo había querido introducir provisionalmente un par de débiles apoyos por medio de la teología moral, a fin de que el derrumbamiento no le cogiese a él sino que tuviera tiempo para ponerse a salvo.

Por lo que a la realización se refiere, para refutar la prueba *ontológica* de la existencia de Dios no era necesaria ninguna crítica de la razón, ya que incluso sin suponer la Estética y la Analítica era muy fácil poner en evidencia que aquella prueba ontológica no es nada más que un sutil juego de conceptos sin ninguna fuerza de convicción. Ya en el *Organon* aristotélico se encuentra un capítulo que basta para refutar la prueba ontoteológica tan perfectamente como si hubiera sido escrito a propósito para ella: es el capítulo séptimo del segundo libro de los *Analyt. post.* Entre otras cosas, se dice allí expresamente: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί[52]: es decir, *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.*

La refutación de la prueba *cosmológica* es una aplicación a un caso dado de la doctrina crítica expuesta hasta aquí y no tiene nada que presentar en su contra. — La prueba *fisicoteológica* es una mera ampliación de la cosmológica, la cual supone, y no encuentra su refutación detallada hasta la *Crítica del juicio.* A este respecto, remito al lector a la rúbrica «Anatomía comparada» en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza.*

607 Como se dijo, en la crítica de esas pruebas *Kant* se ha | ocupado solamente de la teología especulativa y se ha limitado a la escolástica. Si, por el contrario, hubiese tenido a la vista también la vida y la teología popular, habría tenido que añadir a las tres pruebas una cuarta, que es la verdaderamente eficaz para las masas y que en el lenguaje artificial de Kant se podría denominar adecuadamente *keraunológica*[53]: es aquella que se basa en el sentimiento de indigencia, impotencia y dependencia de los hombres frente a las fuerzas de la naturaleza, infinitamente superiores, insondables y, la mayor parte de las veces, despiadadas; a ello se añade su tendencia natural a personificarlo todo y la esperanza de obtener algo con plegarias y adulaciones, e incluso con ofrendas. En toda empresa humana hay algo que no está en nuestro poder y que no entra en nuestros cálculos: el deseo de conquistar eso es el origen de los dioses. *Primus in orbe Deos fecit timor*[54] es una antigua sentencia de Petronio. Esa prueba la criticó principalmente *Hume*, que en los escritos antes mencionados aparece como precursor de Kant. — Pero a quienes Kant ha puesto en permanentes apuros con su crítica de la teología especulativa ha sido a los profesores de filosofía: a sueldo de los gobiernos cristianos, no pueden dejar en la estacada los principales artículos de la fe[55]. ¿Cómo se las arreglan los señores? — Afirman precisamente que la existencia de Dios se entiende por sí misma. — ¡Así! Después de que el mundo antiguo, | a expensas de su concien- 608
cia moral, ha hecho maravillas para demostrarla y el mundo moderno, a expensas de su entendimiento, ha puesto en combate las pruebas ontológica, cosmológica y fisicoteológica — con estos señores se entiende por sí misma. Y a partir de ese Dios que se entiende por sí mismo explican luego el mundo: esa es su filosofía.

Hasta *Kant* se mantuvo un verdadero dilema entre materialismo y teísmo, es decir, entre admitir que el mundo lo había producido un azar ciego o una inteligencia que lo organizó desde fuera según fines y conceptos, *neque dabatur tertium*[56]. De ahí que el ateísmo y el materialismo fueran lo mismo: y por eso se tenía la duda de si podía de verdad existir un ateo, es decir, un hombre que pudiera realmente confiar al ciego azar la exultante ordenación

52. [La existencia no pertenece a la esencia.]
53. Del griego κεραυνός, «rayo», en referencia a las fuerzas de la naturaleza: prueba basada en el temor y la impotencia ante esas fuerzas. [*N. de la T.*]
54. [«El temor fue el primero en crear dioses en la tierra». Petronio, *Fragmenta*, 27, 1.]
55. Kant ha dicho: «Es un disparate esperar una explicación de la razón y prescribirle de antemano de qué lado tiene que caer necesariamente» (*Crítica de la razón pura*, p. 747, V 775). Sin embargo, la siguiente ingenuidad es una máxima de un profesor de filosofía de nuestro tiempo: «Si una filosofía niega la realidad de las ideas fundamentales del cristianismo, entonces o es falsa o, *aunque sea verdadera, es inservible*», *scilicet* para los profesores de filosofía. Ha sido el fallecido profesor Bachmann quien de forma tan indiscreta ha divulgado la máxima a todos sus colegas en la *Jenaischen Litteraturzeitung* de julio de 1840, n.º 126. Entretanto, es de notar en relación con las características de la filosofía de la universidad cómo aquí, cuando la verdad no quiere acomodarse y someterse, se le enseña la puerta sin rodeos diciendo: «¡Vete, verdad! No podemos *utilizarte.* ¿Te debemos nosotros algo? ¿Nos pagas tú? ¡Entonces, vete!».
56. [Y no se daba un tercero.]

finalística de la naturaleza, sobre todo de la orgánica: véase, por ejemplo, *Bacon's essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism*. En la opinión de la masa y de los ingleses, que en estas cosas pertenecen totalmente a la masa (*mob*), el asunto se mantiene aún así incluso en sus eruditos más famosos: véase simplemente *Ostéologie comparée* de R. Owen, 1855 (prefacio, pp. 11 y 12), donde se sigue encontrando en el antiguo dilema entre Demócrito y Epicuro, por una parte, y, por otra, una *intelligence* en la que *la* connaissance *d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition*[57]. Toda finalidad tiene que surgir de una *inteligencia*: ni en sueños se le ocurre dudar de ello. Sin embargo, en la exposición de ese *préface* aquí algo modificado que hizo en la *Académie des sciences* el 5 de septiembre de 1853, dice con una ingenuidad pueril: *La téléologie, ou la théologie scientifique*[58] (*Comptes rendus*, sept. 1853), ¡ambas son inmediatamente una misma cosa! Si algo tiene una finalidad en la naturaleza, es obra de la intención, de la reflexión, de la inteligencia. ¿Qué le importa a un inglés así y a la *Académie des sciences* la *Crítica del juicio* o mi libro *Sobre la voluntad en la naturaleza*? Los señores no miran tan abajo. Esos *illustres confrères*[59] desprecian la metafísica y la *philosophie allemande*: se aferran a la filosofía de
609 rueca. Pero la validez de aquella premisa disyuntiva, | de aquel dilema entre materialismo y teísmo, se basa en el supuesto de que el mundo presente es el de las cosas en sí y que, por consiguiente, no hay más orden de las cosas que el empírico. Mas después de que, gracias a Kant, el mundo y su orden se convirtieron en mero fenómeno cuyas leyes se basan principalmente en las formas de nuestro intelecto, la existencia y esencia de las cosas y del mundo no necesitaba ya ser explicada por analogía con los cambios que percibimos o producimos en el mundo; y tampoco aquello que nosotros concebimos como medio y fin necesitaba surgir a resultas de tal conocimiento. Así que Kant, al privar de su fundamento al teísmo mediante su importante distinción de fenómeno y cosa en sí, abrió el camino para una explicación de la existencia totalmente distinta y más profunda.

En el capítulo sobre los fines de la dialéctica natural de la razón se pretende que las tres ideas transcendentes de la razón tienen

57. [El conocimiento de un ser semejante al hombre ha existido antes de que el hombre apareciera.]
58. [La teleología o la teología científica.]
59. «Ilustres colegas»: salutación de los miembros de la Academia francesa. [*N. de la T.*]

valor como principios regulativos para el progreso del conocimiento de la naturaleza. Pero difícilmente puede Kant haber afirmado eso en serio. Al menos, para todos los investigadores de la naturaleza está fuera de duda su contraria: que aquellas hipótesis obstaculizan y reprimen la investigación de la naturaleza. Para constatar esto con un ejemplo, piénsese si la admisión de un alma como sustancia inmaterial, simple y pensante habría sido favorable a las verdades que tan bellamente expuso *Cabanis* o a los descubrimientos de *Flourens*, Marshall *Hall* y Ch. *Bell*, o si habría sido una traba para ellos. Incluso el propio Kant dice (*Prolegomena*, § 44) «que las ideas de la razón se oponen y estorban las máximas del conocimiento de la razón».

Ciertamente, no es uno de los menores méritos de Federico el Grande el que bajo su reinado se pudiera desarrollar el pensamiento de Kant y publicarse la *Crítica de la razón pura*. Difícilmente un profesor a sueldo se hubiera atrevido a algo así bajo cualquier otro reinado. Ya al sucesor del gran rey, Kant le tuvo que prometer que no volvería a escribir.

| Podría considerarme aquí dispensado de la crítica de la parte 610
ética de la filosofía kantiana, por cuanto la he ofrecido con mayor detenimiento y fundamentación, 22 años después de la presente, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Sin embargo, lo que aquí se conserva de la primera edición, que no debía suprimirse por razón de la integridad, puede servir como oportuno ejercicio preliminar a aquella crítica posterior y mucho más profunda, a la que aquí remito al lector en el asunto principal.

De acuerdo con su gusto por la simetría arquitectónica, la razón teórica había de tener también un *pendant*. El *intellectus practicus* de la Escolástica, que procede a su vez del νοῦς πρακτικός de Aristóteles (*De anima* III, 10, y *Polit.* VII, cap. 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός[60]), facilita la clave. No obstante, aquí se designa con eso algo totalmente distinto y no la razón encaminada a la técnica, como ocurre allí; aquí, en cambio, la razón práctica aparece como la fuente y origen de la innegable significación ética de la acción humana, al igual que de toda virtud, toda nobleza y todo grado asequible de santidad. Todo eso procedería de la mera *razón* y no requeriría nada más que ella. Obrar racionalmente y obrar

60. [Pues la razón es, por un lado, práctica y, por otro, teórica.]

virtuosa, noble y santamente, serían una y la misma cosa: y el obrar egoísta, malvado y vicioso sería un simple obrar irracional. Entretanto, todas las épocas, pueblos y lenguajes los han diferenciado mucho y considerado cosas de tipo totalmente distinto, igual que hasta hoy lo siguen haciendo los que nada saben del lenguaje de las nuevas escuelas, o sea, todo el mundo, con excepción de un pequeño grupo de doctos alemanes: todos aquellos entienden como conducta virtuosa y vida racional dos cosas completamente distintas. Se podría calificar de forma de hablar indigna y hasta blasfema el decir que el sublime fundador de la religión cristiana, cuya vida se nos presenta como el modelo de todas las virtudes, fue *el más racional de todos* los hombres; y casi lo mismo sería decir que sus preceptos solo contenían la mejor indicación para una *vida* plenamente *racional*. Además, todo el mundo venera con razón la actuación del que,
611 de acuerdo con esos preceptos, en lugar de | pensar de antemano en sí y en sus propias necesidades futuras, socorre sin ulteriores consideraciones la gran necesidad actual de los otros e incluso regala todo su patrimonio a los pobres para luego, desprovisto de todo medio de vida, seguir predicando a los demás la virtud que él mismo practica: ¿pero quién se atreve a ensalzar eso como la cumbre de la *racionalidad*? Y, por último, ¿quién alaba como un acto *racional* el que Arnold de Winkelried[61], con desbordante generosidad, abrazara las lanzas enemigas contra su propio cuerpo a fin de lograr la victoria y la salvación para sus compatriotas? — En cambio, cuando vemos un hombre que desde su juventud, con una reflexión infrecuente, piensa en agenciarse los medios para salir adelante sin preocupaciones, para mantener mujer e hijos, para hacerse un buen nombre entre la gente y conseguir honores y distinciones externos, y así decide no consolarse con el estímulo del placer presente o el prurito de altivez de los poderosos, ni con el deseo de vengar ofensas sufridas o humillaciones inmerecidas, ni con la atracción de una inútil ocupación estética o filosófica y de viajes a países dignos de verse: un hombre que no se desvía ni se deja seducir a perder de vista su fin con esas cosas y otras semejantes sino que con la máxima consecuencia se afana exclusivamente en eso: ¿quién se atreve a negar que semejante filisteo es extraordinariamente *racional*? Ello, aun cuando se haya permitido emplear algunos medios poco loables pero no arriesgados. Y todavía más: si un malvado, con meditada astucia y de acuerdo con un plan preconcebido, se procura riquezas

61. Véase p. 443 [p. 436], nota 95. [*N. de la T.*]

y honores, e incluso tronos y coronas, y luego con la más sutil perfidia invade los Estados vecinos, subyuga a los individuos y se convierte en conquistador del mundo; no se deja desviar por ninguna consideración al derecho o la humanidad sino que aplasta y pulveriza con enérgica consecuencia todo lo que se opone a su plan; sin compasión arroja a millones a desgracias de todo tipo, a millones a sangre y muerte, y sin embargo a sus partidarios y asistentes les recompensa espléndidamente y les apoya en toda ocasión, no olvidando nunca nada; y así consigue su fin: | ¿quién no se percata 612
de que tal individuo tenía que proceder de forma plenamente racional, de que, así como para trazar sus planes se requería un poderoso entendimiento, para su ejecución se precisaba un perfecto dominio de la *razón*, y propiamente de la *razón práctica*? — ¿O acaso son también *irracionales* los preceptos que el astuto y consecuente, reflexivo y perspicaz Maquiavelo da al príncipe?[62].

Así como la maldad coexiste perfectamente con la razón y de hecho solo en esa unión es verdaderamente terrible, también, a la inversa, la nobleza se encuentra a veces vinculada a la irracionalidad. Aquí se puede contar el caso de Coriolano, que, después de haber empleado durante años todas sus fuerzas en vengarse de los romanos, cuando por fin llegó el momento se dejó conmover por las súplicas del Senado y el llanto de su madre y su esposa, desistió de la venganza preparada durante tanto tiempo y con tanto esfuerzo, e incluso, al atraer a sí la justa ira de los volscos, murió por aquellos romanos cuya ingratitud conocía y con tanto mayor ímpetu había querido castigar. — Por último, sea mencionado, en aras de la compleción, que la razón puede muy bien estar unida a la falta de entendimiento. Tal es el caso cuando se elige una máxima estúpida pero se la desarrolla con consecuencia. Un ejemplo de este tipo lo dio la princesa Isabel, hija de Felipe II, que prometió no ponerse una camisa limpia hasta que Ostende no fuera conquistado y mantuvo su palabra tres años. En general, pertenecen a esta clase todos

62. Dicho sea de paso: el problema de Maquiavelo fue responder a la pregunta de cómo el príncipe podía mantenerse *incondicionalmente* en el trono, pese a los enemigos de dentro y de fuera. O sea, que el suyo no fue de ningún modo el problema ético de si un príncipe, en cuanto hombre, debía o no pretender cosa semejante, sino simplemente el problema político de cómo podía hacerlo *si* lo pretendía. Aquí ofrece él la solución, igual que se escribe un método de ajedrez, en el que sería necio echar de menos la contestación a la pregunta de si es moralmente aconsejable jugar al ajedrez. Reprochar a Maquiavelo la inmoralidad de su escrito viene tan al caso como si se hubiera de reprochar a un maestro de esgrima el que en su lección no presente una exposición moral contra el asesinato y el golpe mortal.

613 los votos cuyo origen es la falta de | un conocimiento acorde con el principio de causalidad, es decir, la falta de entendimiento; no menos razonable es cumplirlos una vez que se ha tenido un entendimiento tan limitado como para hacerlos.

En correspondencia con lo expuesto, vemos también a los escritores surgidos inmediatamente antes de *Kant* oponer la conciencia, en cuanto asiento de los impulsos morales, a la razón: así hace *Rousseau* en el cuarto libro del *Émile*: «*La* raison *nous trompe, mais la* conscience *ne trompe jamais*». Y, un poco más adelante: «*Il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la* conscience *indépendant de la* raison *même*». Después: «*Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma* raison *rapportait tout à moi. — On a beau vouloir établir la vertu par la* raison *seule, quelle solide base peut-on lui donner?*»[63]. En los *Rêveries du promeneur,* prom. 4ème, dice: «*Dans toutes le questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la* conscience, *plutôt que par les lumières de la* raison»[64]. Ya *Aristóteles* dice expresamente (*Eth. magna*, I, 5) que las virtudes tienen su asiento en el ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς (*in parte irrationali animi*) y no en el λόγον ἔχοντι[65] (*in parte rationali*). De acuerdo con ello, dice *Stobeo* (*Ecl.* II, cap. 7) hablando de los peripatéticos: Τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν, τὸ δ' ἄλογον, Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκἀγαθίαν γίγνεσθαι, καὶ τὴν φρόνησιν, καὶ τὴν ἀγχίνοιαν, καὶ σοφίαν, καὶ εὐμάθειαν, καὶ μνήμην, καὶ τας ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον, σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καί ἀνδρείαν, καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς[66] (*Ethicam*

63. [«La *razón* nos engaña, pero la *conciencia* no engaña nunca». / «Es imposible explicar por las consecuencias de nuestra naturaleza el principio inmediato de la *conciencia* independiente de la *razón misma*». / «Mis sentimientos naturales hablaban en favor del interés común, mi *razón* lo refería todo a mí [...] Por mucho que se pretenda establecer la virtud por la sola *razón*, ¿qué base sólida se le puede dar?». Rousseau, *Émile* IV, «Profession de foi», pp. 321, 326, 328.]

64. [«En todas las cuestiones difíciles de moral siempre me he sentido bien resolviéndolas por el dictamen de la *conciencia* más que por las luces de la *razón*». Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, 4ème promenade, *Oeuvres Complètes*, Deux ponts, 1792, vol. XX, p. 225. En el original: «difficiles comme celle-ci [...] ma conscience [...] ma raison».]

65. [En la parte irracional del alma. / En la que posee razón.]

66. [«Creen que la virtud ética nace en la parte irracional del alma, ya que en relación con esta teoría suponen dos partes del alma, la que posee razón y la irracio-

virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem et reliquas virtutes, quas ethicas vocant). Y *Cicerón* (*De nat. Deor.*, III, | caps. 26-31) expone ampliamente que 614
la razón es el medio e instrumento necesario de todo crimen.

Yo he definido la *razón* como la *facultad de los conceptos.* Es toda esa clase particular de representaciones generales y no intuitivas, que se simbolizan y fijan con palabras lo que diferencia al hombre del animal y le otorga el dominio sobre la tierra. Si el animal es esclavo del presente y no conoce más motivos que los inmediatamente sensibles, razón por la cual cuando estos se le presentan es atraído u obstaculizado por ellos tan necesariamente como el hierro por el imán, así, por contra, en el hombre surge la reflexión gracias al don de la razón. Esta le permite, mirando atrás y adelante, contemplar fácilmente su vida y el curso del mundo en su totalidad, le hace independiente del presente, le permite proceder de forma reflexiva, planificada y prudente, para bien como para mal. Pero lo que hace, lo hace con plena autoconciencia: él sabe exactamente cómo se decide su voluntad, qué elige cada vez y qué otra elección era posible en ese asunto; y, a partir de ese querer autoconsciente, llega él a conocerse a sí mismo y se refleja en sus actos. En todas esas relaciones con el obrar del hombre, la razón se ha de llamar *práctica*: es teórica solo en la medida en que los objetos de los que se ocupa no tienen ninguna relación con el obrar del que piensa sino un simple interés teórico, cosa de la que pocos hombres son capaces. Lo que en este sentido se llama *razón práctica* es, poco más o menos, lo que se designa con la palabra latina *prudentia,* que, según Cicerón (*De nat. Deor.*, II, cap. 22), es la *providentia* compendiada; en cambio, *ratio*, cuando se usa para designar una facultad espiritual, la mayoría de las veces significa la verdadera razón teórica, si bien los antiguos no observaron estrictamente la distinción. — En la gran mayoría de los hombres la razón tiene una dirección casi exclusivamente práctica: si esta se abandona, el pensamiento pierde el dominio sobre el obrar, en cuyo caso se dice:

nal. Y piensan que en la razón nacen la honradez, la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la facilidad de aprender, la memoria y otras semejantes; en la irracional, la sobriedad, la justicia, la virilidad y las demás virtudes llamadas éticas». Stob., *Ecl.*, II, ed. Heeren, cap. 7, p. 294, ed. Meineke, cap. 6, pp. 83, 28 ss.]

Scio meliora, proboque, deteriora sequor[67], o «*Le matin je fais projets, et le soir je fais de sotisses*»[68]; así que cuando el hombre no hace
615 que su obrar se rija por su pensamiento sino por la impresión del | presente, casi a la manera del animal, se le llama *irracional* (sin que con ello se le esté echando en cara una maldad moral), aunque en realidad no le falta la razón sino la aplicación de esta a su obrar; y, en cierto modo, se podría decir que su razón es meramente teórica pero no práctica. Él puede ser un hombre bueno como algunos que no pueden ver a ningún desdichado sin ayudarle, aun con el sacrificio propio, y sin embargo no pagan sus deudas. Semejante carácter irracional no es capaz de cometer grandes crímenes, ya que le resulta imposible la planificación, el disimulo y el autodominio que se necesita para ello. Pero también será difícil que llegue a un alto grado de virtud; pues, aunque esté por naturaleza tan inclinado hacia el bien, no faltan los aislados arrebatos de vicio y maldad a los que todo hombre está sometido, y que tienen que convertirse en actos a no ser que la razón, mostrándose práctica, oponga a ellos máximas inalterables y sólidos propósitos.

Por último, la *razón* se manifiesta propiamente como *práctica* en los caracteres racionales, a los que por ese motivo se les llama en la vida común «filósofos prácticos» y que destacan por una inusual ecuanimidad en los acontecimientos desagradables y en los agradables, así como por un ánimo moderado y una firme constancia en las decisiones tomadas. De hecho, es la preponderancia de la razón en ellos, es decir, el conocimiento más abstracto que intuitivo y la consiguiente perspectiva general, de conjunto y a grandes rasgos que tienen de la vida gracias a los conceptos, lo que de una vez por todas les ha hecho conocedores del engaño de la impresión inmediata, de la inconsistencia de todas las cosas, de la brevedad de la vida, de la vacuidad de todos los placeres, de los cambios de la fortuna y de los grandes y pequeños caprichos del destino. Por eso nada les coge de improviso y lo que conocen *in abstracto* no les sorprende ni les desconcierta cuando se les presenta en la realidad y en concreto, como es el caso de los caracteres no tan racionales, en los que el presente, lo intuitivo, lo real, ejerce tal poder que los

67. [«Conozco lo mejor, lo apruebo, y sigo lo peor». Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20.]

68. [«Por la mañana hago planes y por la tarde hago tonterías». Voltaire, *Quatrin moral servant d'avertissement au conte intitulé Memnon*: «Nous tromper dans nous enterprises, / C'est à quoi nous sommes sujets; / Le matin je fais de projets, / Et le long du jour des sotisses».]

conceptos fríos e incoloros pasan al fondo de la conciencia y ellos,
olvidando propósitos y máximas, | quedan a merced de afectos y 616
pasiones de todo tipo. Ya al final del primer libro he explicado que, según mi opinión, la ética estoica no fue en su origen más que una indicación para una vida verdaderamente racional en este sentido. Lo mismo pondera también Horacio repetidamente en muchos pasajes. A ello pertenece también su *Nil admirari*[69], así como el délfico Μηδὲν ἄγαν[70]. Traducir *Nil admirari* como «No asombrarse de nada» es totalmente falso. Esta sentencia de Horacio no se refiere tanto a lo teórico como a lo práctico, y quiere decir propiamente: «No valores ningún objeto incondicionalmente, no te enamores de nada, no creas que la posesión de ninguna cosa puede proporcionar felicidad: todo deseo desproporcionado es una quimera molesta de la que uno se puede librar igual, pero mucho más fácilmente, mediante un conocimiento claro que alcanzando su posesión». En este sentido utiliza también el *admirari* Cicerón, *De divinatione*, II, 2. Así que lo que Horacio quiere expresar es la ἀθαμβία y ἀκατάπληξις, también la ἀθαυμασία[71], que ya Demócrito celebró como el Supremo Bien (véase Clem. Alex., *Strom.* II, 21, y compárese Estrabón, I, pp. 98 y 105). — En esa racionalidad del obrar no se trata propiamente de la virtud y el vicio, aunque ese uso práctico de la razón hace valer el verdadero privilegio que tiene el hombre frente al animal y solo desde esa perspectiva tiene sentido y es admisible hablar de una dignidad del hombre.

En todos los casos expuestos y en todos los imaginables la diferencia entre el obrar racional y el irracional se remonta a si los motivos son conceptos abstractos o representaciones intuitivas. De ahí que la explicación que yo he ofrecido de la razón coincida exactamente con el uso lingüístico de todas las épocas y pueblos, que no se considerará como algo casual y caprichoso sino que se comprenderá como nacido de la distinción entre las diferentes facultades espirituales de la que cada hombre es consciente; y conforme a esa conciencia habla él, si bien no la lleva a la claridad de la definición abstracta. Nuestros antepasados no han creado las
palabras sin adjudicarles un sentido determinado, | acaso con el fin 617
de que estuvieran preparadas para los filósofos que siglos después

69. [«No desconcertarse con nada». Horacio, *Epist.*, I, 6, 1.]

70. «Nada en exceso». Sentencia de uno de los siete sabios, atribuida, bien a Quilón, a Solón, a Pítaco, a Pitágoras o a Sócrates. Según Platón (*Cármides*, 165), estaba inscrita en el templo de Apolo en Delfos. [*N. de la T.*]

71. [No sorprenderse, no conmoverse, no admirarse.]

llegarían y definirían lo que se debía pensar con ellas; antes bien, aquellos designaban con ellas conceptos totalmente definidos. Así que las palabras no carecen de dueño; y atribuirles un sentido totalmente distinto del que hasta ahora han tenido significa abusar de ellas, significa introducir una autorización según la cual cada uno podría utilizar cada palabra en el sentido que quisiera, con lo que se produciría una confusión sin límites. Ya *Locke* explicó detenidamente que la mayoría de los desacuerdos en filosofía proceden de un falso uso de las palabras. Por explicarlo, échese simplemente un vistazo sobre el infame abuso que hoy en día ejercen los filosofastros pobres de ideas con las palabras «sustancia», «conciencia» y «verdad», entre otras. Y tampoco las afirmaciones y explicaciones sobre la razón de los filósofos de todas las épocas, con excepción de la más reciente, concuerdan menos con mi interpretación que los conceptos sobre aquel privilegio humano que prevalecen en todos los pueblos. Véase lo que Platón, en el cuarto libro de la *República* y en innumerables pasajes dispersos, denomina λόγιμον o λογιστικὸν τῆς ψυχῆς[72], lo que dice Cicerón en *De nat. Deor.*, III, 26-31 y lo que afirman Leibniz y Locke en los pasajes ya citados en el libro primero. Las citas no tendrían fin si se quisiera mostrar cómo todos los filósofos anteriores a Kant han hablado de la razón en el mismo sentido que yo, si bien no supieron explicar con total definición y claridad la esencia de la misma remitiéndola a un solo punto. Lo que se entendía como razón poco antes de aparecer Kant lo muestran dos tratados de Sulzer incluidos en el primer volumen de sus escritos filosóficos mezclados: uno, *Descomposición del concepto de la razón*, el otro, *Sobre el influjo recíproco de razón y lenguaje*. Cuando, por el contrario, se lee cómo se habla de la razón en la época reciente debido al influjo de la deficiencia kantiana que después se ha agrandado como un alud, uno se ve forzado a suponer que la totalidad de los sabios antiguos, como también todos los filósofos anteriores a Kant, han carecido absolutamente de razón: pues las percepciones, intuiciones, escuchas y presentimientos in-
618 mediatos de la razón ahora descubiertos | les han sido tan ajenos como a nosotros el sexto sentido de los murciélagos. Por lo demás, y en lo que a mí respecta, tengo que confesar que aquella razón que percibe inmediatamente, o también escucha o intuye intelectualmente lo suprasensible, el Absoluto, junto con todas las largas

72. [«La parte racional del alma». Platón, *República*, IV, pp. 440c ss., y otras. Mejor λογικόν que lóγιμον.]

historias que lleva consigo, yo, en mi limitación, no la puedo comprender ni imaginar de otra manera que precisamente como el sexto sentido de los murciélagos. Mas en honor de la invención o del descubrimiento de semejante razón que enseguida percibe inmediatamente todo lo que quiere, hay que decir que es un *expédient* incomparable para que uno salga del apuro con sus ideas fijas favoritas de la manera más fácil del mundo, a pesar de *Kant* y de sus críticas de la razón. La invención, como también la aceptación que esta ha encontrado, hacen honor a la época.

Si bien la esencia de la *razón* (τό λόγιμον, ἡ φρόνησις *ratio, raison, reason*) fue en líneas generales correctamente conocida por los filósofos de todos los tiempos, aun cuando no fuera definida con suficiente nitidez ni remitida a un solo punto, en cambio no les resultó tan claro qué es el *entendimiento* (νοῦς, διάνοια, *intellectus, esprit, intellect, understanding*); de ahí que lo confundieran a menudo con la razón, por lo que tampoco llegaron a una explicación completa, pura y simple de esta. En la filosofía cristiana el concepto de la razón recibe un extraño significado secundario en oposición a la Revelación, y a partir de aquí muchos afirman, correctamente, que el conocimiento de la obligatoriedad de la virtud también es posible desde la mera razón, es decir, sin Revelación. Con toda seguridad, esa consideración ha tenido influencia incluso sobre la exposición y terminología kantianas. Solo que aquella oposición tiene un significado positivo, histórico, y por eso es un elemento ajeno a la filosofía del cual esta debe mantenerse libre.

Se habría podido esperar que en sus críticas de la razón teórica y práctica Kant hubiera partido de una exposición de la esencia de la razón en general y que, tras haber definido el *genus*, | hubiera 619
pasado a la explicación de ambas *species* demostrando cómo una y la misma razón se manifiesta de dos formas tan distintas y sin embargo, al mantener su carácter principal, se muestra como la misma. Pero no se encuentra nada de todo eso. Ya he mostrado qué insatisfactorias, vacilantes e inarmónicas son las explicaciones que en la *Crítica de la razón pura* Kant ofrece de pasada, aquí y allá, acerca de la facultad que critica. La razón *práctica* aparece sin previo aviso ya en la *Crítica de la razón pura* y más tarde, en la crítica dedicada a ella misma, se la da como cosa resuelta sin ulterior explicación y sin que el uso lingüístico de todas las épocas y pueblos, que aquí se pisotea, ni las definiciones conceptuales de los más grandes filósofos anteriores, puedan alzar su voz. En líneas generales, se puede comprobar a partir de los pasajes aislados que la opinión de Kant es la que sigue: conocer por principios *a priori* es el

carácter esencial de la razón: y, dado que el conocimiento de la significación ética del obrar no tiene origen empírico, es también un *principium a priori* y, por consiguiente, procede de la razón, que, en ese respecto, es *práctica*. — Ya he hablado suficientemente acerca de lo incorrecto de aquella explicación de la razón. Ello, al margen de lo superficial e infundado que es utilizar aquí el simple carácter de ser independiente de la experiencia para unificar las cosas más heterogéneas, pasando por alto las restantes diferencias esenciales e inconmensurables que las separan. Pues aun suponiendo, bien que no admitiendo, que el conocimiento de la significación ética del obrar surja de un imperativo ubicado en nosotros, de un *deber* incondicionado, ¡qué diferente sería este de aquellas universales *formas del conocimiento* que él demuestra en la *Crítica de la razón pura* como existentes *a priori* en nuestra conciencia, conciencia gracias a la cual podemos expresar de antemano un *tener que* incondicionado, válido para toda experiencia posible! Mas la diferencia entre ese *tener que*, esa forma necesaria de todo objeto determinada ya en el sujeto, y aquel *deber* de la moralidad, es tan inmensa y manifiesta que la coincidencia de ambas bajo la característica de la forma no empírica de conocimiento puede hacerse
620 valer como una metáfora chistosa pero no como una | justificación filosófica para identificar el origen de ambas.

Además, el lugar de nacimiento de ese hijo de la razón práctica, ese *deber absoluto* o imperativo categórico, no se encuentra en la *Crítica de la razón práctica* sino ya en la de la pura (p. 802, V 830). El nacimiento es violento y se produce con los fórceps de un *por lo tanto* que se coloca de forma atrevida y osada, se podría decir que hasta desvergonzada, entre dos frases extrañas y sin ninguna vinculación entre sí, a fin de conectarlas como razón y consecuencia. En concreto, la tesis de la que parte Kant es que no solo nos determinan motivos intuitivos sino también abstractos, y la expresa del siguiente modo: «El arbitrio [*Willkür*] humano no solo lo determina lo que estimula, es decir, lo que afecta inmediatamente a los sentidos, sino que también tenemos una facultad de superar las impresiones sobre nuestra facultad sensible de desear, mediante representaciones de lo que es útil o perjudicial incluso de forma remota. Esas reflexiones sobre lo que vale la pena desear atendiendo a nuestra situación conjunta, es decir, sobre lo que es bueno y útil, se basan en la razón». (Totalmente correcto: ¡Ojalá hablara siempre tan razonablemente de la razón!) «Esta, ¡*por lo tanto*!, da también leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad, y dicen lo que *debe* suceder, aun cuando quizá nunca

suceda». — Así, sin ulteriores credenciales, se planta el imperativo categórico en el mundo para comandar el regimiento con su *deber incondicionado*, un cetro de hierro hecho con madera. Pues en el concepto del *deber* se encuentra siempre y esencialmente como condición necesaria la referencia al castigo amenazado o a la recompensa prometida, y tal referencia no se puede separar de él sin suprimirlo y quitarle todo su significado: de ahí que un *deber incondicionado* sea una *contradictio in adjecto*. Era necesario reprochar esta falta, por muy vinculada que se encuentre, por lo demás, con el mayor mérito de Kant en la ética, que precisamente consiste en haberla liberado de todos los principios del mundo empírico, en concreto de todas las doctrinas de la felicidad directas e indirectas, y haber mostrado que el reino de la virtud no es de este mundo. Ese mérito es tanto mayor cuanto que ya todos los antiguos filósofos
con la única excepción de | Platón, o sea, los peripatéticos, estoicos 621
y epicúreos, con muy diversos artificios, o bien hicieron la virtud y la felicidad dependientes entre sí de acuerdo con el principio de razón, o bien las pretendieron identificar según el principio de contradicción. En no menor medida afecta el mismo reproche a todos los filósofos de la época moderna hasta Kant. De ahí que su mérito sea muy grande en este punto: pero la justicia también exige recordar aquí que, por una parte, su exposición y desarrollo no se corresponden a menudo con la tendencia y el espíritu de su ética, como veremos enseguida; y, por otra parte, que, aun así, él no ha sido el primero en depurar la virtud de todos los principios de la felicidad. Pues ya Platón, especialmente en la *República*, cuya tendencia principal es precisamente esa, enseña expresamente que hay que elegir la virtud solo por sí misma, aun cuando a ella estuviesen inevitablemente vinculadas la desgracia y la ignominia. Pero todavía en mayor medida predica el cristianismo una virtud completamente desinteresada, que no se ejercite ni siquiera por una recompensa en una vida tras la muerte sino totalmente gratis, por amor a Dios, ya que no justifican las obras sino solo la fe, a la que la virtud acompaña como un mero síntoma, por lo que aparece de forma gratuita y por sí misma. Léase *De libertate Christiana*, de Lutero. No quiero tomar en cuenta a los hindúes, en cuyos libros sagrados la esperanza de una recompensa por las obras es caracterizada como el camino de las tinieblas que nunca puede conducir a la santidad. Pero no encontramos tanta pureza en la doctrina kantiana de la virtud o, más bien, la exposición ha quedado muy por detrás de su espíritu y hasta ha caído en la inconsecuencia. En el *Supremo Bien* del que trata después encontramos la virtud casada con la felicidad.

El deber, al principio tan incondicionado, se postula más tarde una condición para resolver una contradicción interna, afectado por la cual no puede vivir. La felicidad en el Supremo Bien no puede, ciertamente, ser el motivo de la virtud: pero está ahí, como una cláusula secreta cuya ausencia convierte todo lo demás en un mero contrato simulado: no es realmente el premio a la virtud pero sí un don voluntario hacia el que la virtud, una vez realizado el trabajo,
622 extiende furtivamente la mano. Uno se convence de ello | por la *Crítica de la razón práctica* (pp. 223-266 de la 4.ª ed. o pp. 264-295 de la ed. de Rosenkranz). La misma tendencia tiene también toda su teología moral: por eso con ella la moral se niega a sí misma. Pues, lo repito, toda virtud que de alguna manera se ejercite en razón de una recompensa se basa en un egoísmo astuto, metódico y de amplias miras.

El contenido del deber absoluto, la ley fundamental de la razón práctica, es la celebrada «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal». — A aquel que pide un regulativo para su propia voluntad, este principio le pone la tarea de buscar uno para la voluntad de todos. — Entonces se plantea la cuestión de cómo encontrarlo. Está claro que, para descubrir la regla de mi conducta, no solo me debo tener en cuenta a mí mismo sino al conjunto de todos los individuos. Entonces mi fin llegará a ser, en lugar de mi propio bienestar, el bienestar de todos sin distinción. Pero ese fin sigue siendo el bienestar. Luego descubro que todos pueden encontrarse bien simplemente con que cada uno ponga límite a su egoísmo con el ajeno. De ahí se sigue que no debo perjudicar a nadie ya que, en la medida en que ese principio se adopte como universal, tampoco yo seré perjudicado; pero esa es la única razón por la que yo, no poseyendo todavía ningún principio moral sino estando aún en su busca, puedo desear este como ley universal. Mas está claro que de ese modo el deseo de bienestar, es decir, el egoísmo, sigue siendo la fuente de ese principio ético. Como base de la doctrina del Estado sería excelente, como base de la ética no vale. Pues, de cara a la determinación de un regulativo de la voluntad de todos planteada en el principio moral, aquel que lo busca necesita a su vez otro regulativo o, en otro caso, todo le sería indiferente. Mas ese regulativo no puede ser más que el propio egoísmo, ya que solo a este afecta la conducta de los otros, y de ahí que solo por y en consideración a él pueda cada uno querer una conducta en los demás sin que le resulte indiferente. Kant da a entender eso de forma muy ingenua en la página 123 de la *Crítica de la razón práctica*, edición de

Rosenkranz, página 192, en donde | lleva a cabo la búsqueda de la 623
máxima para la voluntad: «Si cada uno viera con total indiferencia la necesidad de los otros y *tú pertenecieses* a tal orden de cosas, ¿estarías de acuerdo con él?» — *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*[73], sería el regulativo de la conformidad que se demanda. Igualmente, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (p. 56 de la 3.ª ed., p. 50 de la de Rosenkranz), se dice: «Una voluntad que resolviera no ayudar a nadie en la necesidad se contradiría consigo misma, ya que podrían darse casos *en los que ella necesitara el amor y la colaboración de los otros*», etc. Este principio de la ética que, bien mirado, no es nada más que una expresión indirecta y disimulada del antiguo y sencillo principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[74], se refiere primera e inmediatamente a la parte pasiva, al padecer, y solo mediante ella al hacer: por eso, como se ha dicho, sería muy útil como guía para la institución del *Estado*, que está encaminado a evitar el *padecimiento de la injusticia* y pretende proporcionar a todos y cada uno la mayor suma de bienestar; pero en la ética, donde el objeto de la investigación es el *obrar* en cuanto *obrar* y en su significado inmediato para el *agente*, pero no su resultado —el sufrimiento— ni su relación con los demás, aquella consideración no es admisible en cuanto remite en el fondo a un principio de felicidad, es decir, al egoísmo.

Por eso, no podemos participar de la alegría que Kant siente porque el de su ética no sea un principio material, es decir, un principio que establece un objeto como motivo, sino meramente formal, con lo que se corresponde simétricamente con las leyes formales que nos ha dado a conocer la *Crítica de la razón pura*. De hecho, en lugar de una ley es solo la fórmula para descubrirla: pero, por una parte, esa fórmula la teníamos ya, más breve y clara, en el *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; y, por otra parte, el análisis de esa fórmula muestra que su contenido se lo da única y exclusivamente la consideración de la propia felicidad, por lo que solo puede

73. [«Sancionamos como injusta la ley que tememos en nosotros». Horacio, *Sátiras*, I, 3, 67.]

74. «No hagas a los demás lo que no quieras que se te haga a ti». Antigua sentencia (cf. Tob 4, 16. En la presente forma es conocida como la máxima del emperador Alejandro Severo, que la hizo inscribir en su palacio y en los edificios públicos. Cf. también Mt 7, 12. Semejante es también la máxima de Isócrates y la de Publilio Ciro, citada por Séneca, *Ep.*, 94, 43: *Ab alio exspectes, alteri quod feceris*. [*N. de la T.*]

servir al egoísmo racional, al cual debe también su origen toda constitución legislativa.

Otro defecto que, debido a que choca con los sentimientos de
624 cada uno, | es a menudo reprochado y Schiller lo ridiculiza en un epigrama[75], es la pedante afirmación de que una acción, para ser verdaderamente buena y meritoria, tiene que ser realizada única y exclusivamente por respeto a la ley conocida y por el concepto de deber [*Pflicht*], así como de acuerdo con una máxima de la razón conocida *in abstracto*, pero no por una inclinación cualquiera, no por un sentimiento de buena voluntad hacia los otros, no por una tierna participación, compasión o arrebato de corazón que (según la *Crítica de la razón práctica*, p. 213, ed. de Rosenkranz, p. 257) llegan incluso a ser gravosos para las personas bien pensantes, al introducir confusión en sus máximas deliberadas; por el contrario, la acción tiene que producirse de mala gana y violentándose uno mismo. Recuérdese que aquí no debe influir la esperanza de la recompensa, y calcúlese lo disparatado de la exigencia. Pero, lo que supone aún más, eso está directamente en contra del auténtico espíritu de la virtud: lo meritorio en ella no lo constituye la acción sino el hacerla de buena gana, el amor del que nace y sin el cual es una obra muerta. Por eso enseña también el cristianismo, con razón, que todas las obras exteriores carecen de valor si no nacen de un ánimo auténtico consistente en la verdadera benevolencia y el amor puro, y que lo que santifica y salva no son las obras cumplidas (*opera operata*) sino la fe, el ánimo auténtico que solo el Espíritu Santo concede y que no lo genera la voluntad libre y reflexiva que solo tiene la ley ante los ojos. Aquella exigencia de Kant de que toda acción virtuosa se produzca por puro y deliberado respeto a la ley y de acuerdo con sus máximas abstractas, fríamente y sin inclinación o incluso contra ella, es lo mismo que si se afirmara que toda obra de arte auténtica tiene que surgir de una aplicación bien deliberada de las reglas estéticas. Lo uno es tan erróneo como lo otro. La cuestión, tratada ya por Platón y Séneca, de si la virtud se puede enseñar, tiene que ser respondida negativamente. Finalmente, habrá que terminar por reconocer lo que también dio origen a la doctrina cristiana de la predestinación: que, en lo fundamental e intrínseco, la virtud es en cierto modo innata como el genio; y que, al igual que todos los profesores de estética uniendo sus fuerzas no

75. [«Sin vacilar me pongo al servicio de mis amigos / pero como lo hago por gusto / el gusano de mi conciencia / me dice que no soy virtuoso». Epigrama «El escrúpulo».]

pueden capacitar a un hombre | para las producciones geniales, es 625
decir, para auténticas obras de arte, tampoco todos los profesores de ética y predicadores de la virtud son capaces de transformar un carácter innoble en uno virtuoso y noble, siendo esta imposibilidad mucho más clara que la de convertir el plomo en oro; y buscar una ética y un principio supremo de la misma que tuvieran influjo práctico y que transformasen y mejorasen realmente el género humano, es exactamente igual que buscar la piedra filosofal. — En cambio, al final de nuestro cuarto libro se ha hablado detenidamente de la posibilidad de una total transformación del sentimiento humano (renacimiento), no mediante el conocimiento abstracto (ética) sino mediante el intuitivo (obra de la gracia); el contenido de ese libro me releva de la necesidad de detenerme aquí más tiempo.

Que Kant no ha penetrado de ningún modo en el verdadero significado del contenido ético de las acciones lo demuestra también su doctrina del Bien Supremo como la unión necesaria de virtud y felicidad, de tal manera que aquella sería merecedora de esta. Aquí le afecta ya la crítica lógica de que el concepto de dignidad que constituye aquí la medida supone ya una ética como su medida, así que no se puede partir de él. En nuestro cuarto libro se ha mostrado que toda virtud auténtica, tras haber alcanzado su grado máximo, conduce a una total renuncia en la que todo querer encuentra su fin: en cambio, la felicidad es un querer satisfecho, así que ambas son inconciliables de raíz. Para aquel a quien mi exposición ha convencido, no se precisa un ulterior análisis sobre el absurdo de esta concepción kantiana del Bien Supremo. E, independientemente de mi exposición positiva, no tengo que ofrecer aquí ninguna otra negativa.

Así que el gusto kantiano por la simetría arquitectónica nos sale al encuentro también en la *Crítica de la razón práctica*, al haberla presentado según el patrón de la *Crítica de la razón pura* y haberle colocado los mismos títulos y formas, con una manifiesta arbitrariedad que es especialmente visible en la tabla de las categorías de la libertad.

| La *Doctrina del derecho* es una de las obras tardías de Kant y 626
tan floja que, aunque la desapruebo totalmente, considero superflua una polémica con ella, ya que tendrá que morir de muerte natural por su propia debilidad, como si no fuera la obra de un gran hombre sino el producto de un vulgar hijo de la Tierra. Así que prescindo del procedimiento negativo en relación con la doctrina

del derecho y me refiero a lo positivo, o sea, a los breves rasgos fundamentales de la misma que se han expuesto en nuestro libro cuarto. Consten aquí simplemente un par de observaciones generales sobre la doctrina del derecho de Kant. Los defectos que al examinar la *Crítica de la razón pura* he censurado como omnipresentes en Kant se encuentran en la doctrina del derecho ya tan exageradas que con frecuencia uno cree estar leyendo una parodia satírica del estilo de Kant o, al menos, estar oyendo a un kantiano. Se trata de dos defectos fundamentales. Él quiere (y muchos lo han querido desde entonces) separar nítidamente la doctrina del derecho de la ética, pero sin hacer depender la primera de la legislación positiva, es decir, de la coacción arbitraria, sino más bien haciendo que el concepto del derecho exista por sí mismo de forma pura y *a priori*. Pero eso no es posible; porque, aparte de su significación ética y de su relación física con los demás y, por tanto, con la fuerza exterior, el obrar no admite una tercera consideración ni siquiera como posibilidad. Por consiguiente, cuando él afirma: «El deber jurídico [*Rechtspflicht*] es aquel que *puede* exigirse por la fuerza», entonces, o bien ese *puede* hay que entenderlo en el sentido físico, en cuyo caso todo derecho es positivo y arbitrario, y a su vez toda arbitrariedad que se pueda imponer es derecho, o bien hay que entender el *puede* en un sentido ético y entonces nos encontramos de nuevo en el terreno de la ética. En consecuencia, el concepto del derecho flota en Kant entre el cielo y la tierra, y no tiene un suelo sobre el que poner los pies: en mi teoría pertenece a la ética. En segundo lugar, su definición del concepto de derecho [*Recht*] es totalmente negativa y, por tanto, insuficiente[76]: «Derecho es aquello que se aviene a la coexistencia de las libertades de los individuos según una ley universal». Libertad (aquí la libertad empírica, es
627 decir, física, no la libertad moral | de la voluntad) significa el no estar impedido, así que es una mera negación: el mismo significado tiene a su vez la coexistencia: es decir, que nos quedamos en simples negaciones sin obtener un concepto positivo y ni siquiera nos enteramos de qué se habla, a no ser que lo sepamos por otra vía. —

76. Aunque el concepto de la justicia [*Recht*] es propiamente negativo por oposición al de la injusticia [*Unrecht*], que es el punto de partida positivo, no por ello tiene que ser la explicación de ese concepto totalmente negativa. [*N. de la T.*: Téngase en cuenta que el término *Recht* se traduce, según los casos, bien por «derecho» o bien por «justicia», tal y como lo requiere el presente caso, al no existir para «derecho» un antónimo equivalente al *Unrecht* alemán. Véase también p. 401(p. 399), nota 58.]

Más tarde, en la exposición se desarrollan las más erróneas opiniones, como la de que en el estado de naturaleza, es decir, fuera del Estado, no existe ningún derecho de propiedad, lo cual significa en realidad que todo derecho es positivo, y de este modo el derecho natural se basa en el positivo, cuando debería ser a la inversa; está además la fundamentación de la adquisición legal por la ocupación; la obligación ética de establecer una constitución civil; el fundamento del derecho penal, etc., todo lo cual, como ya dije, no considero merecedor de una especial refutación. Entretanto, también estos errores kantianos han demostrado tener un influjo muy pernicioso, volviendo a introducir confusión y oscuridad en verdades conocidas y expresadas durante largo tiempo, y dando ocasión a extrañas teorías y a una gran cantidad de escritos y polémicas. Desde luego, eso no puede durar y ya vemos cómo la verdad y la sana razón vuelven a abrirse camino: una especial prueba de ello la constituye, en oposición a tantas teorías extravagantes, el Derecho natural de J. C. F. Meister, si bien no por ello lo considero como una muestra de perfección.

También en relación con la *Crítica del juicio* puedo, después de lo dicho, ser muy breve. Uno tiene que asombrarse de cómo Kant, a quien el arte le resultó siempre muy ajeno y que, según todas las apariencias, tuvo poca sensibilidad para la belleza e incluso es probable que nunca tuviera oportunidad de ver una obra de arte significativa y que, por último, ni siquiera parece haber tenido noticia de Goethe, su colosal hermano de siglo y de nación, y el único comparable a él: es asombroso, digo, cómo pese a ello Kant pudo adquirir un mérito tan grande y duradero por su consideración filosófica del arte y de lo bello. Ese mérito radica en que, por muchas consideraciones sobre lo bello y sobre el arte que se hubieran elaborado, en realidad el tema siempre | se había examinado 628
exclusivamente desde el punto de vista empírico, y a partir de los hechos se investigaba qué propiedad distinguía el objeto de cualquier clase denominado *bello* de los demás objetos de esa misma clase. Por esta vía se llegó inicialmente a principios específicos y luego a otros más generales. Se intentaba distinguir la auténtica belleza artística de la espuria y descubrir características de esa autenticidad que luego pudieran a su vez servir de reglas. Qué era lo que agradaba como bello, qué lo que no, qué se debía imitar, aspirar, y qué evitar, qué reglas, al menos negativas, había que establecer; en resumen, cuáles son los medios para alcanzar el

placer estético, es decir, las condiciones que para ello debía cumplir el *objeto*: este era casi exclusivamente el tema de todas las investigaciones sobre el arte. Ese camino lo había emprendido ya Aristóteles y en él encontramos aún en la época más reciente a Home, Burke, Winckelmann, Lessing y Herder, entre otros. Cierto es que la universalidad de los principios estéticos descubiertos remitía en último término al sujeto; y se observó que, si el efecto sobre él fuera adecuadamente conocido, entonces se podría determinar *a priori* su causa en el objeto, único modo de que aquella consideración alcanzase la seguridad de una ciencia. Esto dio ocasión de vez en cuando a explicaciones psicológicas, pero en particular fue Alexander Baumgarten quien erigió con ese propósito una estética general de todo lo bello en la que partió del concepto de la perfección del conocimiento sensible, o sea, intuitivo. Mas con el establecimiento de ese concepto él deja también despachada la parte subjetiva y pasa a la parte objetiva junto con los aspectos prácticos referidos a ella. — También aquí le estuvo reservado a Kant el mérito de investigar seria y profundamente *el estímulo mismo* a resultas del cual denominamos *bello* el objeto que lo ocasiona, a fin de descubrir en nuestro ánimo, en la medida de lo posible, los elementos y condiciones de aquel. Por lo tanto, su investigación adoptó una dirección plenamente subjetiva. Y está claro que ese era el camino correcto: porque para explicar un fenómeno dado en sus efectos es preciso primero conocer exactamente el efecto mismo, a fin de poder determinar en profundidad la índole de la causa. Sin embargo, el mérito de Kant en este punto no se extiende realmente más allá de haber mostrado el camino correcto y, con un ensayo provisional, haber dado un ejemplo de cómo hay que recorrerlo aproximada-
629 mente. Pues lo que ofreció no puede | ser considerado como verdad objetiva ni ganancia real. Él proporcionó el método de esa investigación, aportó el camino pero erró en el fin.

En relación con la crítica del juicio estético, se nos impone ante todo la observación de que Kant mantuvo el método propio de toda su filosofía que antes he examinado en detalle: partir del conocimiento abstracto para ahondar en el intuitivo, de tal modo que aquel le sirve, por así decirlo, de *camera obscura* para captar y abarcar este. Así como en la *Crítica de la razón pura* las formas de los juicios le debían proporcionar la clave del conocimiento de todo nuestro mundo intuitivo, de igual modo en esta crítica del juicio estético no se parte de lo bello mismo, de lo intuitiva e inmediatamente bello, sino del *juicio* sobre lo bello, de aquel que de forma muy fea se denomina juicio de gusto. Ese es para Kant el problema.

De manera especial suscita su atención la circunstancia de que tal juicio es claramente la expresión de un proceso en el sujeto y, sin embargo, tiene una validez tan universal como si se refiriese a una propiedad del objeto. Es eso lo que le ha sorprendido, no lo bello mismo. Él parte siempre únicamente de las declaraciones de los demás, del juicio sobre lo bello, no de lo bello mismo. Por eso es como si conociera siempre solo de oídas, no inmediatamente. Casi del mismo modo podría un ciego de gran racionalidad combinar una teoría sobre los colores a partir de las afirmaciones precisas que oyera acerca de ellos. Y de hecho, casi exclusivamente en esa relación podemos considerar los filosofemas kantianos sobre lo bello. Entonces descubriremos que su teoría es muy ingeniosa, que incluso de vez en cuando se hacen observaciones generales acertadas y verdaderas: pero su propia resolución de los problemas es tan inadmisible, queda tan por debajo de la dignidad del objeto, que no se nos puede pasar por la cabeza considerarla como una verdad objetiva; por eso me considero dispensado de una refutación de la misma y me remito también aquí a la parte positiva de mi escrito.

Con respecto a la forma del libro en su totalidad, es de observar que ha surgido de la idea de encontrar en el concepto de *finalidad* la clave del problema de lo bello. Tal idea es deducida, cosa que no
resulta difícil, según | nos han mostrado los sucesores de Kant. Así 630
nace la barroca unificación del conocimiento de lo bello y el de la finalidad de los cuerpos naturales en *una* facultad cognoscitiva denominada *juicio*, como de ahí viene también el tratado de esos dos objetos tan heterogéneos en un solo libro. Con esas tres potencias cognoscitivas: razón, juicio y entendimiento, se efectúan después diversos pasatiempos simétrico-arquitectónicos; la afición a ellos se muestra en este libro de muy diversas formas, empezando por el hecho de haberle adaptado violentamente el esquema de la *Crítica de la razón pura,* pero, especialmente, en la antinomia del juicio estético, traída aquí por los pelos. También se podría tachar de gran inconsecuencia el hecho de que, tras haberse repetido incansablemente en la *Crítica de la razón pura* que el entendimiento es la facultad de juzgar y tras haberse hecho de las formas de sus juicios la piedra angular de toda filosofía, ahora irrumpa un juicio totalmente peculiar y por completo diferente de aquél. Por lo demás, lo que yo llamo juicio, a saber, la capacidad de traducir el conocimiento intuitivo en abstracto y de aplicar correctamente este a aquel, es explicado en la parte positiva de mi escrito.

La parte más sobresaliente de la crítica del juicio estético es, con mucho, la teoría de lo sublime: está incomparablemente más logra-

da que la de lo bello y no solo ofrece, como aquella, el método general de la investigación sino también un tramo del camino correcto, tanto así que, aun cuando no da la verdadera solución del problema, sí se mueve muy cerca de ella.

Es quizá en la crítica del juicio *teleológico* donde, debido a la simplicidad del asunto, se muestra más que en ninguna parte el extraño talento de Kant para aplicar aquí y allá un pensamiento y expresarlo de formas diversas hasta obtener de ahí un libro. Todo el libro sostiene simplemente esto: aunque los cuerpos organizados se nos presentan necesariamente como si estuvieran compuestos de acuerdo con un concepto final previo, ello no nos autoriza a tomarlo de forma objetiva. Pues a nuestro intelecto las cosas le vienen desde fuera e indirectamente, así que nunca conoce el interior de las mismas por el que ellas nacen y se mantienen, sino
631 solo su cara externa; y no puede | concebir una cierta índole peculiar a los productos naturales orgánicos más que por analogía, comparándola con las obras hechas intencionadamente por los hombres, cuya índole está determinada por un fin y por el concepto del mismo. Esta analogía es suficiente para hacernos inteligible la armonía de todas sus partes con el todo y darnos incluso la guía para su investigación: pero de ningún modo se la puede convertir en una razón explicativa real del origen y la existencia de tales cuerpos. Pues la necesidad de concebirlos así es de origen subjetivo. — Así, más o menos, resumiría yo la doctrina de Kant sobre el tema. En lo fundamental la había expuesto ya en la *Crítica de la razón pura* (pp. 692-702, V 720-730). Pero también en el conocimiento de *esa* verdad encontramos a *David Hume* como precursor de Kant digno de renombre: también él había combatido enérgicamente esa suposición en la sección segunda de sus *Dialogues concerning natural religion*. La diferencia entre las críticas humeana y kantiana de aquella suposición es principalmente esta: que Hume la critica como una suposición basada en la experiencia y Kant, en cambio, como apriórica. Ambos tienen razón y sus exposiciones se complementan entre sí. Incluso lo esencial de la doctrina kantiana sobre el tema lo encontramos ya expresado en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles: Ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι, πάντα τὰ ἕνεκά του γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσθαι καὶ λογισμόν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα[77] (*Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri*) (*Schol. in Arist. [Phys.], ex. edit. Berol.*, p. 354). Kant tiene plena razón en este asunto: y también hubiera sido preciso que, tras haber mostrado que el concepto de efecto y causa no se puede aplicar a la existencia de la naturaleza en general, se hubiera puesto también de manifiesto que tampoco su índole puede ser pensada como efecto de una causa guiada por motivos (conceptos finales). Teniendo en cuenta la gran verosimilitud del argumento fisicoteológico que hasta *Voltaire* consideró irrefutable, resultaba de gran importancia mostrar que la parte subjetiva de nuestra representación —para la que Kant ha reivindicado el espacio, el tiempo y la causalidad— se extiende también a nuestro juicio de los cuerpos naturales; y | 632
según ello, la necesidad que sentimos de pensarlos como originados premeditadamente y según conceptos finales, o sea, por una vía *en la que la representación de los mismos precedería a su existencia*, tiene exactamente el mismo origen subjetivo que la intuición del espacio que tan objetivamente se nos presenta, por lo que no puede hacerse valer como una verdad objetiva. El análisis kantiano del asunto es, prescindiendo de la cansina prolijidad y reiteración, excelente. Con razón afirma que nunca llegaremos a explicar la índole de los cuerpos orgánicos mediante meras causas mecánicas, entre las cuales entiende los efectos inintencionados y regulares de todas las fuerzas universales de la naturaleza. Pero aquí encuentro todavía una laguna: él niega la posibilidad de dicha explicación solo en referencia a la finalidad y aparente intencionalidad de los cuerpos *orgánicos*. Pero nos encontramos con que, incluso allá donde esta no se presenta, las razones explicativas no pueden ser trasladadas de *un* ámbito de la naturaleza a otro, sino que nos abandonan tan pronto como entramos en un nuevo ámbito y en su lugar aparecen nuevas leyes fundamentales, cuya explicación no puede esperarse de las del anterior. Así, en el terreno de la mecánica propiamente dicha rigen las leyes de la gravedad, la cohesión, la rigidez, la fluidez, la elasticidad, que en sí mismas (y prescindiendo de mi explicación de todas las fuerzas naturales como grados inferiores de objetivación de la voluntad) existen como exteriorizaciones de fuerzas no explicables ulteriormente pero constituyen los principios de cualquier otra explicación, que consiste simplemente en remitirse a aquellas. Si abandonamos ese terreno y pasamos a los fenómenos de la química, la electricidad, el magnetismo y la cristalización, ya no se pueden utilizar aquellos principios y ni siquiera valen ya aquellas leyes; aquellas fuerzas son vencidas por otras y los

77. [El error nacía en ellos (Demócrito y Epicuro) de creer que todo lo que se produce por un fin se hace con propósito y razonamiento, pero veían que las cosas en la naturaleza no se producían de ese modo.]

fenómenos ocurren en directa contradicción con ellas de acuerdo con nuevas leyes que, igual que las primeras, son originarias e inexplicables, es decir, irreductibles a otras más generales. Así, por ejemplo, con aquellas leyes del mecanismo estricto nunca se llegará a explicar ni siquiera la disolución de la sal en agua, por no hablar de los complicados fenómenos de la química. Todo esto se ha expuesto ya con detalle en el libro segundo del presente escrito. Me
633 parece que una explicación de este tipo en la crítica | del juicio teleológico habría sido de gran utilidad y habría arrojado gran luz sobre lo dicho allí. Dicha explicación habría sido de especial conveniencia para su excelente indicación de que un conocimiento más profundo del ser en sí cuyos fenómenos son las cosas naturales encontraría un mismo principio último tanto en las acciones mecánicas (regulares) de la naturaleza como en las aparentemente intencionadas, principio que podría servir como razón explicativa común de ambas. Dicho principio espero haberlo ofrecido al establecer la voluntad como la verdadera cosa en sí. Conforme a ello, en nuestro segundo libro y sus complementos, pero sobre todo en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, se habrá llegado quizá a comprender más clara y profundamente la esencia interna de la aparente finalidad, así como de la armonía y concordancia de toda la naturaleza. De ahí que no tenga aquí nada más que decir al respecto.

El lector al que le interese esta crítica de la filosofía kantiana, que no deje de leer el complemento de la misma que ofrezco en el segundo tratado del primer volumen de mis *Parerga y Paralipomena* bajo el título «Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana». Pues hay que considerar que mis escritos, por pocos que sean, no se han redactado todos a la vez sino sucesivamente, en el curso de una larga vida y con amplios intervalos; por eso no se puede esperar que todo lo que he dicho sobre un objeto se encuentre también junto en un solo lugar.

ÍNDICE

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

/Title
()
/Subject
(D:20060608191440)
/ModDate
()
/Keywords
(PDFCreator Version 0.8.0)
/Creator
(D:20060608191440)
/CreationDate
(juan carlos)
/Author
-mark-